

PERIODICALS

PER

BT

83.57

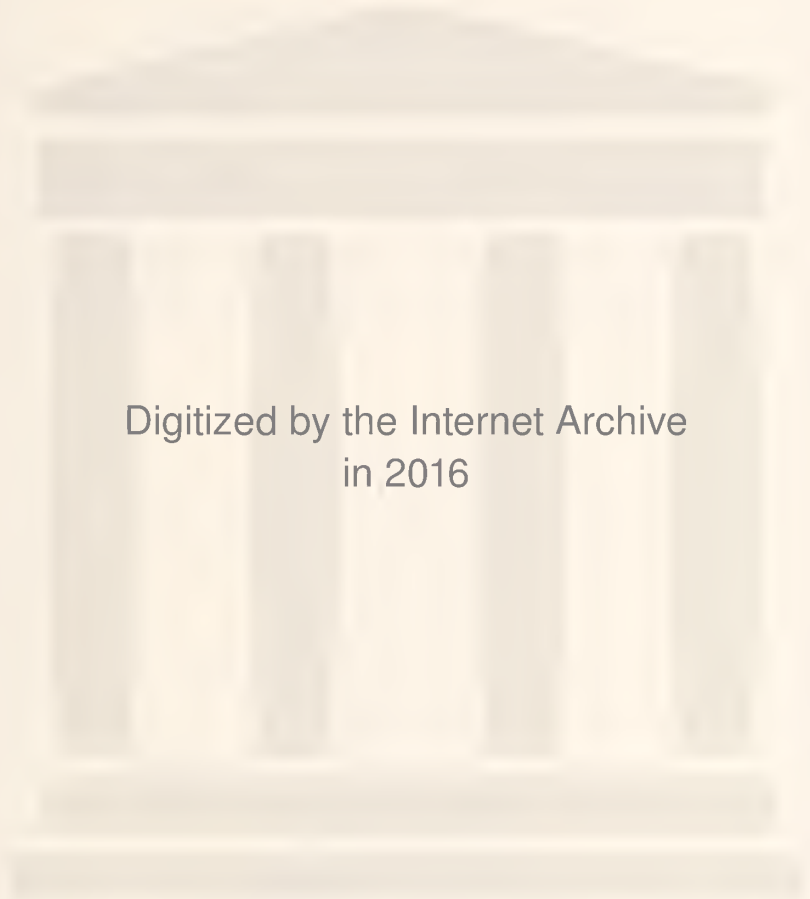
.R485

no.53-55

LIBRARY OF PRINCETON

OCT 9 2007

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

INTERPRETACIÓN BÍBLICA EN BUSCA DE SENTIDO Y COMPROMISO

Diversas aproximaciones al texto de Lucas 1-2:
Caleidoscopio de métodos, exégesis y hermenéutica

SAMUEL ALMADA
EDIBERTO LÓPEZ
FERNANDO TORRES MILLÁN
PABLO M. ROZEN
JORGE PIXLEY
NÉSTOR MÍGUEZ
MARÍA CRISTINA VENTURA
RENÉ KRÜGER
JULIO PAULO TAVARES ZABATIERO
DARÍO BAROLÍN
UWE WEGNER
SANDRO GALLAZZI
MARICEL MENA LÓPEZ



Ribla

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)

Jacir de Freitas Faria (Brasil)

Lauren Fernández (Ecuador)

Sandro Gallazzi (Brasil)

Carlos Mesters (Brasil)

Néstor O. Míguez (Argentina)

Shigeyuki Nakanose (Brasil)

Carmina Navia (Venezuela)

Paulo Nogueira (Brasil)

Jorge Pixley (Nicaragua)

Haroldo Reimer (Brasil)

Pablo Richard (Costa Rica)

Milton Schwantes (Brasil)

Elsa Tamez (Costa Rica)

Leif Vaage (Canadá)

Tânia Mara Vieira (Brasil)

Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumerindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinador de este número

Samuel Almada, Camacú 282, 1406 Buenos Aires, Argentina.
E-mail: sea@isedet.edu.ar

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precio de suscripción:
(Tres números al año)

América:	US\$	18
Otros países:	US\$	37
Ecuador:	US\$	14
(sin correo US\$ 12)		

Ejemplares sueltos:

América:	US\$	9
Otros países:	US\$	13
Ecuador:	US\$	5
(sin correo US\$ 4)		

RR

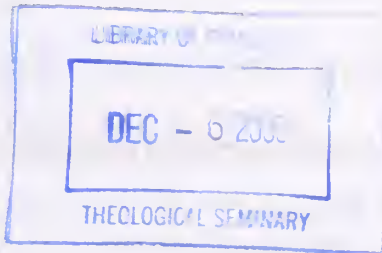
RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 53

Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso

*Diversas aproximaciones al texto de Lucas 1-2:
Caleidoscopio de métodos, exégesis y hermenéutica*



QUITO, ECUADOR

2006/1



Revisión y traducción: RECU

Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI



© Consejo de Redacción de RIBLA

© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador

1ª edición, 2006

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU

Ribla Ecuador

Apartado Postal 17-03-252

Quito, Ecuador

Teléfono (593-2) 320-2406

Fax (593-2) 256-6150

E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

Presentación	5
--------------	---

Artículos introductorios

EDIBERTO LÓPEZ, <i>Entre dos orillas - El proceso hermenéutico</i>	9
FERNANDO TORRES MILLÁN Y PABLO M. ROZEN, <i>Palavração (palabra-acción) Lectura popular de la Biblia como educación popular</i>	20
SAMUEL ALMADA, <i>De la palabra al compromiso. Implicaciones de una lectura bíblica que toma partido</i>	31
JORGE PIXLEY, <i>Análisis socioeconomicopolítico</i>	40

Diversas aproximaciones a la lectura de Lucas 1-2

NÉSTOR MÍGUEZ, <i>Lucas 1-2 - Una mirada económica, política y social</i>	44
MARÍA CRISTINA VENTURA, <i>Un método que se descubre en la inversión y el re-aprendizaje - Una aproximación intercultural a Lucas 1-2</i>	52
RENÉ KRÜGER, <i>Una aproximación estructural a Lucas 1-4</i>	61
JULIO PAULO TAVARES ZABATIERO, <i>La infancia de Jesús - Análisis narrativo de Lucas 1-2</i>	75
DARÍO BAROLÍN, <i>Fortaleciéndonos con Teófilo - Una lectura de Lucas 1-2</i>	79
UWE WEGNER, <i>Lucas 2,8-20 - Un análisis histórico-crítico</i>	86
SANDRO GALLAZZI, <i>Yavé es misericordia. Leyendo Lucas 1-2 por la hermenéutica del conflicto</i>	98
MARICEL MENA LÓPEZ, <i>Lectura de Lucas 1-2 desde una perspectiva afro-feminista</i>	105

Reseñas de libros sobre métodos exegéticos y hermenéutica bíblica

JOSÉ SEVERINO CROATTO, <i>Hermenéutica práctica - Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos</i>	113
CÁSSIO MURILO DIAS DA SILVA, <i>Metodología de exegese bíblica</i>	114
RENÉ KRÜGER Y JOSÉ SEVERINO CROATTO, <i>Métodos exegéticos</i>	116
MARIA PAULA RODRIGUES (organizadora), <i>Palavra de Deus, palavra da gente - As formas literárias na Bíblia</i>	118

EDIBERTO LÓPEZ, <i>Para que comprendiesen las Escrituras - Introducción a los métodos exegéticos</i>	119
HANS DE WIT, <i>En la dispersión el texto es patria - Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna</i>	120
UWE WEGNER, <i>Exegese do Novo Testamento - Manual de metodologia</i>	121
Bibliografía sobre nuevas tendencias y otros contextos	123

Presentación

Las preguntas sobre métodos, exégesis y hermenéutica han acompañado desde siempre la investigación en el campo de los estudios bíblicos, pues tratan de clarificar y aportar sobre los instrumentos de trabajo y la manera de utilizarlos. En los últimos años este interés se ha incrementado debido a la mayor diversidad de métodos de lectura que existen, las nuevas formas de producción y comunicación del conocimiento, y la crisis de los criterios hegemónicos de entender la realidad del mundo y nuestra interacción con ella. De tal manera, con este número queremos ofrecer una pequeña muestra de la diversidad de aproximaciones al texto bíblico que se están realizando actualmente, y al mismo tiempo dar cuenta de una búsqueda conjunta en materia de metodología desde la perspectiva latinoamericana.

Aquí tenemos solo un recorte de dicha diversidad, lo que supimos conseguir con espíritu inclusivo y lo que se puede organizar dentro de los límites de un número de RIBLA. Métodos, aproximaciones y perspectivas de lectura bíblica hay muchas más, y también tantas comunidades y sujetos de lectura como situaciones específicas de marginación y exclusión reclaman su derecho a ser escuchadas y ser interpretadas por la Biblia, lo cual representa un desafío permanente para todos los que están interesados y comprometidos con el mensaje liberador de la Biblia.

La propuesta original, que se mantuvo y guió el proceso de elaboración colectivo, fue la de ofrecer una especie de manual sobre métodos, exégesis y hermenéutica, que abordando un texto bíblico determinado, en este caso Lucas 1-2, refleje también las principales intuiciones y tendencias de la pesquisa bíblica actual en el contexto de América Latina. Esta es una forma de valorizar la lectura bíblica, de tal manera que la Biblia esté más cerca y del lado del pueblo, y de buscar las mejores formas de expresión y representación de la realidad desde nuestro lugar y perspectiva.

La colección está organizada en dos partes principales y dos apéndices. La primera parte agrupa cuatro artículos introductorios a la temática general. La segunda parte recoge ocho aportes con diversas aproximaciones metodológicas al estudio del texto de Lucas 1-2. Esta sección ocupa el espacio mayor y el orden o secuencia de los ensayos no implica ninguna jerarquía. Luego, tenemos un primer apéndice con siete reseñas de libros sobre métodos exegéticos y hermenéutica bíblica en perspectiva latinoamericana, y al final compartimos una selección bibliográfica sobre el tema, representativa de nuevas tendencias y otros contextos.

En la primera parte, Ediberto López desde el Caribe nos introduce en la cuestión hermenéutica haciendo un repaso de diversas formas tradicionales de la interpretación bíblica, pero poniendo el foco en la teoría de la recepción y la respuesta del lector. Este jugoso aporte utiliza la metáfora de las dos orillas para proponer un diálogo doble; por un lado, entre el contexto histórico y social original de la Biblia y la orilla de los lectores caribeños actuales; y por otro lado, entre los biblistas latinoamericanos y los biblistas hispanos y latinos en Estados Unidos. Fernando Torres Millán y Pablo M. Rozen también contruyen un puente necesario, esta vez entre la Lectura Popular de la Biblia y la Educación Popular, que cuenta entre sus piedras fundamentales con el aporte teórico desarrollado por Paulo Freire y también con el análisis de una práctica concreta de Lectura Popular de la Biblia; se muestra cómo la Educación Popular es el sustento pedagógico de la Lectura Popular de la Biblia y la necesaria complementariedad entre ambas. Samuel Almada destaca algunos aspectos relacionados con la exégesis y la hermenéutica bíblica desde una perspectiva evangélica, comunitaria y ecuménica; relejendo conceptos y tensiones conocidos como los de clausura y apertura de los textos, la centralidad de la Biblia y los métodos histórico-críticos, método científico y lectura confesional; y explora implicaciones y compromisos a partir de la palabra liberadora. Luego, Jorge Pixley esboza una introducción clara y sintética al análisis socio-económico y político de la Biblia, mostrando su pertinencia para una mejor comprensión del texto en su contexto, y valorizando esta aproximación como instrumento para el discernimiento de los problemas y cuestiones del mundo actual; para esto ofrece varios ejemplos bíblicos tomados del Éxodo, los Pro-

fetas y la Sabiduría. El desarrollo y aplicación concreta de este método al texto de Lucas 1-2 lo tenemos en el artículo de Néstor Míguez en la segunda parte.

En la segunda parte y tomando como base la lectura de Lucas 1-2, Néstor Míguez nos propone explorar una hipótesis para la comprensión del proyecto político del autor lucano, siguiendo la clave de lectura del análisis socio-económico y político; según esta hipótesis la idea del autor lucano sería de desplazar la esperanza de una reivindicación de Israel y reemplazarla por la del Reino de Dios entendido como Reino de los pobres. Con María Cristina Ventura descubrimos desafiantes caminos para el diálogo intercultural y la praxis en contextos de multiculturalidad, en tanto que este aspecto está desde ya presente en los textos bíblicos y también en la realidad actual de nuestro continente, y nos plantea cuestionamientos para el reaprendizaje y la inversión de situaciones en nuestras propias culturas. René Krüger nos recuerda brevemente los objetivos del análisis estructural y semiótico de los textos y su relación con el método histórico-crítico; y luego nos guía en el descubrimiento de una estructura concéntrica de Lucas 1,5-4,13 (no solo en Lc 1-2), donde se destacan los elementos de capacitación del sujeto principal del evangelio y la formación de ayudantes que continuarán con la tarea iniciada; concibiendo el documento como un proyecto de mundo y vida que pueda traducirse en una determinada praxis de fe y acción. Julio Zabatiero vuelve sobre el prólogo del evangelio de Lucas con una perspectiva semiótica, pero enfocando en la dimensión narrativa del texto y destacando la búsqueda de valores y su conflictividad socio-cultural; en este caso analiza las connotaciones de la buena nueva de Jesús el Cristo en el contexto greco-romano de finales del siglo primero. Darío Barolín, al igual que Julio Zabatiero, nos ilustra sobre el uso y aplicación del análisis narrativo al texto bíblico, aunque con matices ciertamente diferentes, lo cual justifica que haya dos artículos con aproximaciones similares y además es una muestra de que cada método tiene muchas variantes. Darío Barolín nos lleva a reconocer las expectativas judías alrededor del Mesías y el plan de Dios a través de las voces de los distintos personajes, y cómo ese plan de Dios que se presenta en los primeros dos capítulos luego es modificado en el transcurso de la obra lucana; se trata de discernir la misión de Jesús según Lucas y su relación con Israel y los gentiles, enfatizando la necesidad de leer en orden la obra lucana. Uwe Wegner nos lee la perícopa sobre la aparición de los ángeles a los pastores de Belén (Lc 2,8-20) siguiendo algunos de los principales pasos exegéticos del método histórico-crítico, y realiza una exploración del contenido y la teología del relato, destacando la confesión sobre la verdadera identidad del niño del establo. Otro enfoque original de Lucas 1-2 es el de Sandro Gallazzi con su hermenéutica del conflicto, que trata de comprender el conflicto como aporte para el conocimiento de Dios, para el correcto entendimiento del texto y para nuestro compromiso con el Reino de Dios; así da cuenta de cómo las comunidades de Lucas enfrentan los diferentes conflictos (el templo con la casa, la casa con la genealogía, el conflicto social en el contexto del imperio romano) y destaca lo nuevo que significó la venida de Jesús en medio nuestro. Maricel Mena López nos cuenta el relato de la infancia de Jesús desde una perspectiva étnico racial y afro-feminista, y explora de manera especial el significado que tiene un nacimiento mesiánico, tanto en el contexto mundial del imperio romano del siglo primero como en el de la globalización norte-americana de los días actuales; preguntando particularmente por su sentido en la vida de mujeres y niños afro-colombianos.

La lista de libros reseñados sobre métodos exegéticos y hermenéutica bíblica en perspectiva latinoamericana, aunque no es exhaustiva refleja algo significativo que es el incremento de la producción de textos sobre este tema en los últimos años, y nos estimula utilizarlos y seguir tejiendo textos y redes de comunicación y diálogo. En este caso, las reseñas destacan los libros de Severino Croatto, *Hermenéutica práctica - Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos* (2002), Cássio Murilo Dias da Silva, *Metodología de exegese bíblica* (2003), René Krüger y José Severino Croatto, *Métodos exegéticos* (1993), María Paula Rodrigues (organizadora), *Palavra de Deus, palavra da gente - As formas literárias na Bíblia* (2004), Ediberto López, *Para que comprendiesen las Escrituras - Introducción a los métodos exegéticos* (2003), Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria - Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna* (2002), Uwe Wegner, *Exegese do Novo Testamento - Manual de metodologia* (4ª edição, 2005).

Con la bibliografía sobre nuevas tendencias y otros contextos tratamos de representar algunas de las tendencias actuales en los estudios bíblicos, dando cuenta no solo de lo que está sucediendo en América Latina, sino también en otras partes del mundo desde perspectivas alternativas a los discursos más clásicos y dominantes en la materia. Consideramos que esto puede servir de estímulo para el diálogo entre diferentes tipos de aproximaciones al texto bíblico y los diferentes contextos de lectura, y también para una búsqueda de mayor compromiso en la causa de la justicia y la solidaridad con otros movimientos y reivindicaciones.

Esperamos que los textos sean un lugar propicio para el encuentro; el encuentro de algo valioso y/o el encuentro con nosotros mismos y con los demás, y que sirvan de inspiración para nuevas búsquedas y compromisos.

Samuel Almada
sea@isedet.edu.ar

Entre dos orillas: el proceso hermenéutico

Resumen

"Entre dos orillas" es una metáfora que trata sobre el diálogo sobre la pregunta hermenéutica en el Caribe. Desde el Caribe se intenta comprender formas de interpretar el texto bíblico en la orilla original del trasfondo histórico social y la orilla de los lectores caribeños que leen el texto con nuevos lentes. Pero hay otras dos orillas que sirven de marco teórico para el proceso interpretativo, la orilla del proceso hermenéutico en la lectura popular de la Biblia entre los biblistas latinoamericanos y la otra orilla de los biblistas latinos en los Estados Unidos.

Abstract

"Entre dos orillas" is a review of the hermeneutical discussion among Latin American and Latino theologians in the USA that address the reading of the Bible from a reader's response perspective. The authors reviewed include Juan Luis Segundo, Severino Croatto, Justo González, Fernando Segovia, Alfred Wade Eaton, Gilbert Romero, Jean Pierre Ruiz and other. The point of the essay is that the sociological context of the latinos in the USA and the marginalized in Latin America serve as a paradigm of how the text is interpreted taking real readers seriously for a Puerto Rican and Caribbean re-reading of the Bible.

"Nosotros, los indígenas de los Andes y de América, decidimos tomar ventaja de la visita de Juan Pablo II para devolverle a él su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia. ...La Biblia vino a nosotros como parte de un cambio colonial impuesto. Fue el brazo ideológico del asalto colonial." (Ruiz, 114)

"¡Ha sido tan buena la Biblia con nosotros!" (González, 23)

El título las dos orillas con los que se encabeza esta presentación es una metáfora del encuentro entre los lectores y lectoras de la Biblia en nuestra orilla social y la otra orilla distante en la que se escribió el texto en otra localización social. La imagen de la orilla me parece que es una metáfora apropiada para comprender este encuentro entre el texto y los lectores y lectoras de nuestro tiempo. Fue Gadamer el que utilizó la metáfora horizonte para hacer explícito el proceso de interpretación en los cuales un texto de un horizonte es comprendido por lectores y lectoras de otro horizonte. Yo he utilizado una imagen caribeña, orilla, en efecto dos orillas. Dos orillas por varias razones. Desde luego, por que los textos bíblicos provienen de otra orilla, las orillas del Mar Mediterraneo y las orillas de los ríos que hacían germinar el Antiguo Medio Oriente. Pero también dos orillas porque los puertorriqueños vivimos entre las orillas de nuestra patria y la otra orilla norteamericana, pero con un oído atento a la orilla latinoamericana. En efecto, cuando viajamos a Estados Unidos usamos un refrán que parte de la premisa de que entre Puerto Rico y Estados Unidos hay dos orillas. Por esto decimos, ¿brincaste el charco? Cuando desde luego nos referimos al Mar Atlántico que separa a los puertorriqueños de esta orilla de los puertorriqueños de la otra orilla. En un mundo globalizado, hay cada vez más diálogo entre nuestras orillas y otras orillas, y especialmente nuestras otras orillas en el sur latinoamericano. Así que dos orillas es una metáfora que recogerá todo este diálogo entre nuestra lectura académica y pastoral de la Biblia en diálogo con su entorno social inicial y las comunidades interpretativas entre los hispanos y los latinoamericanos.

Interpretar el texto es la posibilidad de que lectores y lectoras de otra orilla puedan hacer un ejercicio interpretativo que les permita de alguna manera sumergirse en las orillas virtuales del texto. Cuando los lectores y las lectoras pueden nadar en la orilla del texto, a esto le llamamos interpretación. Gadamer le habría llamado fusión de horizontes, pero nosotros los caribeños muy bien le podemos llamar fusión de orillas.

El problema de la interpretación siempre ha involucrado diferentes orillas. Uno recibe el impacto del potencial de cada orilla en este diálogo entre el texto y sus lectores a través de la historia del encuentro entre Felipe y el eunuco etiope en Hechos 8. La historia señala el potencial indefinido de posibilidades de significado del texto a través del desarrollo narrativo. Es el Espíritu el que envía a Felipe en esta misión. De esta manera cada lector y lectora conoce que la tarea interpretativa es una esfera donde potencialmente el Espíritu divino interviene. La historia se desarrolla con la orden del Espíritu a Felipe para que descienda a Gaza donde éste encuentra al eunuco leyendo en su carruaje el libro de Isaías. El Espíritu ordena a Felipe que se acerque al lector. La misión tiene un componente hermenéutico. Cuando Felipe se acerca, nota que la lectura es en Isaías 52-53. Es el relato del Siervo sufriente del Señor. Felipe le hace la pregunta hermenéutica medular: ¿entiendes lo que lees? El Eunuco le responde que no es posible que comprenda a menos que alguien le explique. Así que la interpretación se hará dentro de una comunidad interpretativa. El eunuco quiere saber a quién se refiere este pasaje. Lo interesante es que la interpretación de Felipe incluyó una explicación del ministerio, muerte y resurrección de Jesucristo que incluyó el bautismo cristiano, porque el eunuco solicitó ser bautizado al final de la interpretación. Así que ahora, a través de la lectura hermenéutica de Lucas, el Siervo del Señor es Jesús. Pero para que se tenga claro que el texto es polivalente, en Hechos 13,47 hablando de otro de los cánticos del Siervo, en este caso, el autor plantea que el Siervo es Pablo. En una sola línea narrativa cada lector y lectora encuentra cuan abierto a nuevas posibilidades de significación es el texto bíblico, y cualquier otro texto que sea releído en una nueva situación. Esto sin tomar en cuenta que en el encuentro con los lectores y lectoras, el texto puede cobrar una magnitud indefinida de nuevos significados. La dimensión de las dos orillas entre los lectores y las lectoras y el texto sorprende con las implicaciones hermenéuticas como algo audaz, fascinante y lleno de sorpresas.

La polivalencia del texto ha estado clara tanto dentro del texto, como entre los rabinos y los Padres y Madres de la Iglesia. Así, los rabinos alegaban que las palabras de la Torá tenían 70 significados. Cada lector debe reconocer que 70 es el múltiplo de 7×10 . Dos números que implican totalidad. Con esto los rabinos querían señalar la completa polisemia que tienen los textos bíblicos. Los Padres y Madres de la Iglesia señalaron la naturaleza metafórica del texto con los cuatro tipos de interpretación que veían en el texto: (1) literal, (2) espiritual o alegórica, (3) tropológica o ética, (4) anagógica o escatológica-mística. De esta manera nuestros antepasados hermenéuticos nos han advertido que el texto no tiene sólo un significado. Los lectores y las lectoras están separados del texto, pero el texto está libre de sus cadenas de localización histórica y social en el encuentro con cada lector en su nueva situación. Como tanto el texto como los lectores están separados por la distancia temporal, cultural e histórica, el encuentro entre ambos propicia un enriquecimiento potencial del texto. En este sentido, lo mejor del texto es su potencial hermenéutico. Nosotros interpretamos desde nuestra orilla. Por lo tanto, la interpretación es en nuestro lenguaje, con nuestros pre-entendimientos, desde nuestras preguntas. Así que cuando interpretamos el texto es en nuestra lengua y en nuestra localización social. Siempre es un viaje en el que el texto viejo entra en nuestra orilla. Aún nuestras interpretaciones históricas, sociológicas, literarias son en paradigmas de nuestra orilla, con nuestras preguntas y preocupaciones que abordan el texto de otra orilla. Esta es la belleza y el peligro de la interpretación del texto. Peligro y belleza ineludible. Belleza, porque el texto viejo puede convertirse en Espíritu que vivifica, peligro porque está la opción de que se convierta en "letra que mata" (2Cor 3,6). La interpretación del texto está abordando la inestabilidad del mismo. Los textos tienen una naturaleza inestable. Esto significa que el proceso de interpretación siempre estará abordando un proceso de apertura potencial de significados. El texto puede ser interpretado con un cierre de significación en el presente, pero es imposible darle un cierre absoluto al potencial de significación. Así que lo que

tenemos son lecturas del texto. Esto nos obliga a hacer una revisión de nuestra comprensión del proceso hermenéutico.

¿Cómo interpretamos los textos bíblicos? ¿Cuáles son nuestras claves para interpretar el texto en nuestra localización social? Toda lectura del texto presupone que éste tiene tres dimensiones en el diálogo entre el texto y los lectores y las lectoras: (1) detrás del texto, (2) en el texto, (3) delante del texto.¹

El detrás del texto se refiere a la dimensión diacrónica del texto. Una lectura diacrónica del texto intenta reconstruir el significado del texto con toda la información posible que pueda utilizar para localizar al texto en su trasfondo histórico social.² Las herramientas utilizadas para construir un entendimiento diacrónico del texto son las fuentes primarias y los modelos de la historiografía, las ciencias sociales y la arqueología para reconstruir un paradigma hipotético del trasfondo histórico social del texto. El detrás se refiere esencialmente a los métodos histórico-sociales del texto. Con estos se intenta construir un modelo hipotético para que los lectores y las lectoras puedan comprender el texto. Una lectura del texto en su contexto histórico social sin embargo es una tarea polisémica debido a la inestabilidad del texto y la distancia entre los lectores y el texto. Con esto quiero plantear que es polisémico porque las preguntas históricas y sociológicas son hechas desde nuestra orilla, esto es, son nuestras preguntas y nuestros modelos historiográficos los utilizados en la reconstrucción del significado. Por lo tanto, la interpretación está condicionada a las preguntas, las herramientas para comprender y el estado actual del conocimiento. Podemos decir varias cosas de una lectura diacrónica. Primeramente es una lectura informada sobre el texto. Pero es una lectura enfocada en lo que el texto significó en su orilla inicial. Esto es una limitación enorme porque se convierte en una tentación ideológica conocer lo que el texto significó en su orilla inicial sin tener que hacer el círculo hermenéutico con las preguntas y posibilidades de los lectores y las lectoras desde esta otra orilla hermenéutica. A través de una lectura diacrónica llegamos a hacer un trabajo como historiadores, pero nuestra lectura está enfocada en el pasado. Pero el proceso hermenéutico tiene dos orillas, la orilla inicial y nuestra orilla. Somos enriquecidos por la orilla inicial, pero a menos que entremos en una lectura que tome en serio nuestra orilla, el círculo hermenéutico será roto y los lectores y las lectoras entrarán en una negación de nuestro contexto.

Una segunda dimensión de cualquier lectura apropiada es una mirada dentro del texto. Esto es lo que conocemos en los círculos hermenéuticos una lectura sincrónica o un acercamiento literario al texto. Este acercamiento aborda esencialmente el texto desde una perspectiva literaria, formalista, estructural y retórica.³ Este tipo de acercamiento al texto nos informará sobre qué tipo de texto tenemos delante, qué va con qué. Podremos diagramar la estructura superficial del texto y aún investigar la estructura profunda del texto. Pero nuevamente se manifestará toda la inestabilidad del texto. Lo que uno tiene que hacer es buscar todos los modelos sobre las estructuras literarias de los textos para ver cuan ambiguo es este proceso pretendidamente objetivo. Para cualquier pasaje uno encuentra una infinitud de estructuras literarias que explican las relaciones de las partes del pasaje. La intención literaria es manipular y conocer el tejido del texto, pero la proliferación de estructuras para cualquier texto muestra la libertad polisémica de la inestabilidad textual. Los textos están más allá de cualquier paradigma literario. El post-estructuralismo ya nos ha mostrado que todo texto está irre-

¹ Estoy siguiendo estas metáforas para el proceso de interpretación de Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, Lumen, 1994

² Un trabajo excelente sobre la historia del método histórico-crítico es el de W. Baird, *History of NT research. From deism to Tubingen*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

³ Un trabajo excelente sobre la crítica literaria en el campo bíblico es el de P. Trible, *Rhetorical Criticism - Context, Method and the Book of Jonah, GBS*, Minneapolis, Fortress Press, 1994. Un repaso de la crítica literaria en el campo secular es el trabajo de M. H. Abraham, *A Glossary of Literary Terms*, Forth Worth, Harcourt Brace, 1999. Another excellent work is K. M. Newton, *Twentieth-Century Literary Theory - A Reader*, New York, San Martin, 1988. Para un repaso de la teoría literaria académica y los textos teóricos sobre la misma vea H. Adams & L. Searle, *Critical Theory since 1965*, Tallahassee, University Presses of Florida, 1997.

misiblemente doblado contra sí mismo. Lo que parece una estructura coherente es la ideología del texto o de los lectores y las lectoras dando preferencia a algunos elementos del discurso y negando otros elementos que cuestionan la ideología hegemónica del texto o de los lectores.

Una tercera dimensión es lo que está delante del texto, la interpretación que toma en serio nuestra orilla de manera que el texto dé un nuevo mensaje para hoy. Este acercamiento está relacionado a las teorías de la recepción. Hay varias presuposiciones en este tipo de acercamiento. Primero, se plantea que el texto está separado de su autor y su audiencia inicial. Esto implica que una interpretación definitiva de lo que el texto significó es imposible. No es posible fundir completamente la orilla de los lectores y lectoras con la orilla del texto. No es posible cruzar a la otra orilla con total certeza. Un segundo punto es que lo que podemos llevar a cabo es un diálogo entre los lectores y las lectoras y el texto. Un tercer elemento es que la distancia entre las orillas del texto y la orilla de los lectores y las lectoras hace posible que el texto cobre nuevos significados. Levorati le llama a esto "pensando lo que no había sido pensado por el texto".⁴ Esta perspectiva ha sido desarrollada por la teoría de la recepción, por el post-estructuralismo, por las lecturas desde una perspectiva ideológica del texto, por la lectura centrada en el género, y cada vez más por los latinoamericanos y por los hispanos en los Estados Unidos. Pero lo medular, es que este tipo de acercamiento es vital para comprender cómo podemos leer el texto en nuestro contexto de manera que la lectura sea pertinente para nuestras comunidades interpretativas.

Desde una perspectiva del post-estructuralismo varios asuntos están en discusión. Primeramente, el lenguaje es visto como de naturaleza metafórica. Por lo tanto, el texto tiene potencial para muchos significados posibles. El lenguaje como metáfora muestra su autonomía de la orilla diacrónica y sincrónica con su capacidad de significar siempre algo nuevo y diferente. Segundo, la inestabilidad del lenguaje ha diferido indefinidamente la relación entre el texto y su referente. No hay ningún procedimiento exegético que pueda encerrar todo el potencial de significado del texto. La otra orilla de esta relación son los lectores y las lectoras. Éstos no vienen al texto *tábula rasa*. Venimos al texto con nuestros pre-entendimientos que van a reformular la interpretación del texto. Déjenme plantear que no abogo por un solipsismo donde entramos en una anarquía interpretativa. Los textos y los lectores tienen elementos literarios, históricos, sociológicos e ideológicos que controlan el potencial de significación. Pero no es un proceso manejable matemáticamente. Los lectores y las lectoras vienen al texto con sus valores, ideologías y perspectivas que enriquecen o envenenan los potenciales de significación del texto. Wolfgang Iser ha planteado esto cuando dice que "no hay un objeto concreto que corresponda con los objetos del texto en el mundo real... Si un texto literario no presenta ningún objeto real, este no obstante establece su realidad a través de la participación del lector y la respuesta del lector."⁵ Iser es de la opinión que lo que hace que el texto sea polisémico es que éste está lleno de brechas que lo hacen totalmente indeterminado. Estas brechas de indeterminación son los lugares en que los lectores y las lectoras proyectan sus valores y su mundo dentro del texto. De esta manera los lectores y las lectoras hacen desaparecer la indeterminación del texto, porque se da una comunicación entre las dos orillas. La vieja separación entre exégesis y eiségesis no parece tan clara. Ahora parece que la exégesis es eiségesis y la eiségesis es exégesis.

Esta clave interpretativa sobre los textos bíblicos ha sido propuesta por biblistas de nuestras orillas, tanto entre los hispanos, como entre los latinoamericanos como en nuestro lar borincano. Una de las orillas de este tipo de acercamiento ha sido la teología de la libera-

⁴ Veá Levorati 1997, 75-115.

⁵ W. Iser, "Indeterminacy and the Reader's Response", en K. M. Newton (editor), *Twentieth-Century Literary Theory, a Reader*, Nueva York, St. Martin's Press, 1988, p.226-231. Este libro tiene información valiosa desde una perspectiva teórica para comprender la relación entre los lectores y las lectoras en su diálogo con el texto. En mi libro recientemente publicado he escrito dos capítulos sobre estos materiales; uno sobre la teoría de la recepción y otro sobre el post-estructuralismo; vea a Lopez, *Para que comprendieran las Escrituras - Introducción a los Métodos Exegéticos*, San Juan, SEPR/PRE, 2003 y Hans de Wit, "Postergación del significado", en *En la dispersión el texto es patria*, San José, UBL, 2002, p.450-481.

ción y su acercamiento hermenéutico al texto. Las dos voces más claras en este proceso han sido Juan Luis Segundo y José Severino Croatto. Entre los hispanos, las voces más claras sobre este tipo de acercamiento han sido los trabajos de Justo González, Pablo Jiménez, Fernando F. Segovia, C. Gilbert Romero. En nuestra orilla, ha publicado explícitamente sobre esto A. Wade Eaton⁶.

Juan Luis Segundo fue el primer exponente de una lectura desde la perspectiva de un círculo hermenéutico entre los lectores y las lectoras en su contexto y los textos. Segundo usó el concepto círculo hermenéutico como una metáfora en la que se explica el diálogo entre el texto y los lectores y las lectoras. Segundo propuso varios pasos en este encuentro de orillas. El primer paso fue lo que él llamó la hermenéutica de la sospecha. Este criterio hermenéutico subrayó que toda lectura tiene prejuicios ideológicos. Esto significa que hay que sospechar que la interpretación corriente del texto podría ser una legitimación de los poderes que están. Si este fuera el caso, en la lectura se debe sospechar que la interpretación no es objetiva ni ingenua, porque muy bien puede estar apoyando el status quo. El segundo punto de Segundo era que toda interpretación se hacía desde la localización social de los lectores y las lectoras. El proceso nunca empezaba en el texto mismo, sino en la orilla de los lectores. Por lo tanto la interpretación representa nuestras preguntas y nuestros desafíos. Un tercer punto de Segundo era que si el texto iba a responder a nuestras preguntas tenía que ser con nuevas respuestas. Si el texto respondía con viejas respuestas de la sociedad agraria o de la ética mediterránea o con respuestas histórico-críticas, entonces el círculo hermenéutico había sufrido un corto circuito con respuestas anacrónicas para nuestras preguntas.

Aunque Segundo estaba en foco sobre el problema hermenéutico, el límite de su trabajo es que nunca explicó como era que el texto iba a responder con una nueva palabra ante nuestras preguntas. Por lo tanto, Segundo muy bien podía caer víctima de algún tipo de concordismo aunque eso fuera lo que estaba tratando de evitar. Su presentación requería mayor reflexión teórica.

José Severino Croatto resolvió las limitaciones teóricas de Segundo. La pregunta medular de Croatto es cómo el texto podía significar nuevas cosas. Croatto presentó un modelo sobre la autonomía del texto ahora que su autor y su audiencia original habían desaparecido. La muerte del autor y de la audiencia inicial era la vida de los lectores. El texto había sido hecho libre de su contexto inicial y podía en un nuevo contexto cobrar nuevas posibilidades de significación frente a nuevos lectores en nuevos contextos. Croatto encontró que la historia de las tradiciones dentro del canon, lo que demostraban era la polisemia del texto a través del tiempo. Para Croatto, el texto era polisémico desde el momento inicial que dio inicio a la tradición bíblica, en la tradición, en los procesos redaccionales y más aún en el texto final. El canon mostraba que el texto tenía una reserva de significado infinita. Desde esta pers-

⁶ Los interlocutores principales de esta tarea hermenéutica en Latinoamérica son J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975 y J. S. Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, Buenos Aires, Aurora, 1983; J. Pixley, *Biblia y liberación de los oprimidos*, 1986; Elsa Tames, *La Biblia de los oprimidos*, San Jose, DEI, 1986; A. Levorati, *Hermenéutica y teología*, Buenos Aires, Lumen, 1997; P. Richard, "Lectura popular de la Biblia en América Latina", en *RI-BLA* 1 (1988), p.30-48. Entre los escritores hispanos las publicaciones principales son J. L. González, *Mañana, Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Nashville, Abingdon Press, 1990, y Santa Biblia, *The Bible through Hispanic Eyes*, Nashville, Abingdon Press, 1996; F. Segovia & Mary Ann Tolbert, *Reading from this place - Social location and biblical interpretation in global perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1995; este libro tiene un capítulo de Segovia sobre los factores hermenéuticos que es lectura obligatoria. Otra importante publicación desde una perspectiva hermenéutica entre los hispanos es la de C. Gilbert Romero, *Tradition and Symbol as Biblical Keys for a United States Hispanic Theology*, en Allan Figueroa Deck (editor), *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Maryknoll, Orbis Press, 1992, p.41-61. Otro trabajo es el de Jean Pierre Ruiz, *The Bible and U. S. Hispanic American Theological Discourse, Lessons form a Non Innocent History*, en Orlando O. Espin and Miguel H. Diaz (editores), *From the Heart of Our People. Latino/a Exploration in Catholic Systematic Theology*, Maryknoll, Orbis Press, 1999, p.100-120. Un resumen de la discusión entre hispanos es el trabajo de Pablo Jimenez, *The Bible, a Hispanic Perspective*, en J. D. Rodriguez and L. I. Martell-Otero (editores), *Teología en Conjunto - A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1997, p.66-79. En Puerto Rico, una publicación con varias páginas sobre la teoría de la recepción es el trabajo de A. Wade Eaton, *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, San Juan, SEPRV-FPE/PPE, 1998.

pectiva del potencial del texto frente a nuevos lectores en una nueva localización social, Croatto asumió una lectura del texto desde una óptica del pobre dentro de las coordenadas de la teología de la liberación. Esto está bien porque el texto puede ser leído desde esta óptica, pero Croatto había presentado una teoría que explicaba cómo el texto podía adquirir nuevos potenciales en otras perspectivas más allá de una lectura desde una opción preferencial por los pobres. El logro de Croatto fue señalar el elemento polisémico del texto y así explicar cómo el texto tenía potencial para cobrar nuevos significados a través del tiempo y la localización social de los lectores y las lectoras.

Entre los escritores hispanos que han abordado el problema hermenéutico desde la perspectiva de la respuesta de los lectores repararé varios trabajos. El trabajo más débil metodológicamente es el de Jean Pierre Ruíz titulado *The Bible and U. S. Hispanic American Theological Discourse, Lessons form a Non Innocent History*. Es esencialmente una lectura popular de la Biblia desde una óptica México-americana y católica romana. Comienza con esta cita arriba de los indígenas intentando devolver la Biblia al Papa sin reconocer ni criticar el costo cultural que implicaría este acto. El punto no es que la Biblia fuera leída en clave de la ideología de la conquista por los conquistadores del siglo 16; sino que desde ese mismo inicio la Biblia fue un texto en disputa entre los conquistadores y los teólogos de la liberación de los indígenas en aquellos tiempos y también en nuestro tiempo. Por lo tanto, el problema no era la Biblia, sino la clave hermenéutica utilizada para leer el texto. La Biblia leída desde una perspectiva imperial era un texto de terror. Esa lectura imperial era la que había que criticar con las voces de justicia dentro de la Biblia y en nuestra orilla hermenéutica. Pero, una vez hecha la conquista, la Biblia es parte de nuestro mestizaje y mulataje. Así como no podemos sacar la sangre blanca de nuestras venas porque somos mestizos y mulatos, tratar de sacar la Biblia de nuestra alma es imposible. El punto debería ser más bien que necesitamos leer el texto con criterios de justicia, vida, derechos humanos, de manera que nuestras lecturas sean Espíritu que vivifica y no letra que mata (2Cor 3,6).

Otras obras de importancia hermenéutica son varios trabajos que ha publicado Justo González. El trabajo inicial de González sobre la pregunta hermenéutica que repararé es *Mañana*, y específicamente la sección titulada "Reading the Bible in Spanish". Para González, el concepto leer la Biblia en español es una metáfora para tener una clave de lectura desde la perspectiva de los lectores y las lectoras hispanas. En este capítulo González hace varios planteamientos valiosos. El primero se refiere a los relatos problemáticos en la Biblia. Alega que estas historias problemáticas son un ejemplo de una historia no-inocente. Esta historia no-inocente se correlaciona con las historias de opresión que han sufrido los hispanos. Para González "la historia bíblica es una historia más allá de la inocencia" (1990, 77). Para los hispanos estas orillas de una historia no-inocente en el texto y una historia no-inocente en la realidad nos apodera para denunciar la historia inocente que el sistema hegemónico quiere atosigarnos en su proceso ideológico colonizador. Me parece valioso el señalamiento de González. No obstante, me da la impresión de que las historias problemáticas y de horror de la Biblia se convierten en el dosel sagrado de las historias de horror de los poderes que están en nuestra orilla. González, en su amor a la Biblia, ha quitado el escándalo de las historias de horror contra las mujeres, los extranjeros, los negros, y otras minorías que han sufrido opresión en esta orilla y que ha sido legitimada con el texto. El proceso debería ser de contra-lectura de las historias de horror tanto en nuestra orilla como en la orilla del texto.

Un segundo punto que González trae a colación es las lecturas selectivas del texto en el calendario litúrgico. Alega González que algunas de estas lecturas niegan y pasan por alto los textos proféticos que denuncian las injusticias en Israel y el cristianismo primitivo. González alega que la represión de estos textos tiene un prejuicio ideológico en nuestra orilla. El texto no denuncia la maldad estructural y personal en nuestra orilla. González plantea la bondad del texto sin señalar que muchas de las veces los textos marginados en el calendario litúrgico son los textos de terror porque los editores del calendario litúrgico se han dado cuenta de que muchos textos bíblicos son letra que mata (2Cor 3,6).

En el libro *Santa Biblia*, González plantea esto con la cita del Reverendo Avita quien era de la opinión que la Biblia había sido tan buena con él. Obviamente, el texto es atestigüado por multitud de creyentes que han sido transformados por las voces humanizantes de la Biblia. Esas son las voces que son Espíritu que vivifica en la Biblia. Pero no debemos negar las voces de los textos de terror, las voces del patriarcado contra las mujeres y otras minorías sexuales, las voces de la xenofobia y otras voces de terror que aún San Pablo reconocía como voces de la letra que mata (2Cor 3,6). Es necesario señalar que el texto desde esta orilla hay que leerlo con criterios de manera que no se nos cuelen como sagradas las voces de opresión y muerte que hay en el texto. Esto ha sido especialmente reconocido por las mujeres que tratan de leer el texto con fe pero no con fideísmo. Carmen Bernabé ha señalado esto con completa claridad: "Nunca podrán tener valor de revelación aquellos textos o tradiciones que sean opresivos para las mujeres (o cualquier persona)" (Bernabé, 28-29).

Un tercer elemento en el trabajo de González es lo que él llama la gramática de la lectura del texto. Esto es una metáfora para presentar reglas de interpretación. Entre sus reglas, González plantea que los hispanos deben leer el texto desde la perspectiva del pobre, las personas sencillas y lo que él llama el caso vocativo. El caso vocativo es que el texto no habla primariamente del pasado, sino a nosotros hoy (1990, 87). Esto es formidable porque esencialmente se ha cambiado el polo del detrás o el entre el texto y el adelante del texto que es lo que tiene implicaciones éticas y humanas.

En 1996, González publicó el libro titulado *Santa Biblia*. El fuerte de esta obra es que González señaló algunos factores que determinan la interpretación del texto entre hispanos. González señala que hay una serie de factores que influyen la interpretación: (1) la marginalidad, (2) la pobreza, (3) el mestizaje y la mulatez, (4) el exilio y ser extranjeros, (5) la solidaridad. Estos factores son buenos criterios para leer el texto e interpretarlo. González, no obstante no ha incluido el género cuando dentro de nuestro entorno hay problemas patriarcales en nuestras relaciones de género, sean estas en relaciones varón-mujer como en el discurso opresivo contra las comunidades homosexuales.

Otra contribución entre los hispanos en Estados Unidos es el trabajo de Gilbert Romero en su ensayo *Tradition and symbol as biblical keys*. Es un trabajo desde una perspectiva católica romana. Hay un intercambio entre la discusión hermenéutica y la religiosidad popular. El valor de este trabajo es un acercamiento metodológico a cómo el texto gana nuevos significados en su encuentro con los lectores y las lectoras. Romero presenta varias claves en este acercamiento. El primer argumento es desde la perspectiva de la tradición. Romero presenta que en el texto se ha preservado para el presente la tradición del pasado. Pero esta tradición en su encuentro con los lectores y las lectoras es "sujeto de crecimiento y cambio en manos de nuevas generaciones que enfrentan nuevas situaciones que requieren que su herencia sea reconsiderada" (45, traducción mía). Para Romero, el contenido de la tradición tiene que ser flexible para que pueda ser re-presentada y actualizada. Es en esta re-presentación y re-actualización que la tradición cobra su potencial revelatorio para las próximas generaciones. El proceso de diálogo entre las tradiciones bíblicas y los lectores y las lectoras trabaja de la siguiente manera: "cada generación destapa la memoria colectiva de las comunidades de fe, representadas por sus tradiciones religiosas, con el propósito de conocer la voluntad de Dios para una generación particular en un tiempo específico. Luego entonces la tradición es reevaluada" (47, traducción mía). Un segundo argumento sobre los nuevos significados potenciales del texto es traído a colación desde la naturaleza simbólica del texto. Como un símbolo el texto "es una señal preñada con una plenitud de significados que son evocados más bien que expresados explícitamente" (48, traducción mía). El texto como un símbolo está lleno de energía para la producción de significado. Debido a que el texto evoca significado en su encuentro con los lectores y las lectoras "el símbolo en sí mismo demanda algún tipo de involucración de parte del participante. No es posible una observación pasiva" (48, traducción mía). La naturaleza simbólica del texto "nos introduce en una esfera de conciencia que nos es accesible normalmente a través de un pensamiento discursivo" (49, traducción mía). Por lo tanto, en el encuentro entre el texto y los lectores y las lectoras, Romero alega que el texto tiene una naturaleza bipolar. Por un lado el texto tiene una dimensión artística y por otro una

dimensión estética. La dimensión artística contiene la dimensión retórica del texto, pero la dimensión estética implica el trabajo de los lectores y las lectoras. Para Romero "el factor principal en este escenario es que la imaginación del lector sea activada y del universo semántico de las palabras en el texto los lectores como artistas saquen y añadan significado al texto" (54, traducción mía). El trabajo de Romero es de excelencia metodológica. Romero explica con claridad el proceso de participación de los lectores con su imaginario y pre-entendimientos en el encuentro con el texto. El único problema es que luego Romero asume una perspectiva estructuralista para leer el texto sin anotar que el estructuralismo es un intento racional de poder controlar el proceso de significación contrario a su perspectiva simbólica. Además, el estructuralismo con su énfasis en la búsqueda de la estructura profunda a través de las oposiciones binarias de isotopías lo que hace es proyectar las oposiciones binarias del lector a título de objetividad. Claro que de las isotopías en oposición tarde o temprano aparecen como el otro o la otra las mujeres, los negros, los mulatos, los homosexuales y porque no decirlo, los hispanos. Que el lector juzgue. El trabajo de Romero sin embargo es de mucha envergadura metodológica y gran seriedad académica.

Otro trabajo de gran calidad académica y metodológica es el de Fernando Segovia. Segovia ha escrito un ensayo llamado *Cultural studies and contemporary biblical criticism*. Segovia presenta los estudios culturales sobre el texto como un tipo de crítica ideológica "con focos específicos sobre ambos, los textos y los lectores reales de los textos -lectores reales de carne y hueso" (3, traducción mía). Segovia está conciente que los textos son multivalentes sea debido a la polisemia del lenguaje (Croatto-Ricoeur) o debido a las brechas de indeterminación que el lector cierra (Iser). Pero Segovia añade un viraje socio-cultural y neo-marxista a la estrategia de lectura. Esto es así porque toda lectura se hace desde una localización económica e ideológica. La lectura es un producto socio-cultural. Segovia plantea que "lectores reales están detrás de todos los modelos de interpretación y todas las estrategias de lectura. ... Por lo tanto todas las re-creaciones de significación y todas las reconstrucciones de la historia son al final consideradas como un constructo o representaciones: re-creaciones y reconstrucciones" (7, traducción mía). El componente cultural de Segovia es algo ecléctico. Integra su hermenéutica dentro de perspectivas históricas, formalistas, sociológicas que dan atención especial a los lectores y las lectoras. Dentro de esta perspectiva él presenta una serie de factores que afectan la interpretación hermenéutica: (1) localización del significado: el significado del texto no está en el autor o dentro del texto pero en el diálogo entre el texto y los lectores dentro de su contexto histórico y social. Esto implica que la interpretación es polivalente. Citando a Segovia, "nunca hay un texto allá fuera, pero muchos textos" (9, traducción mía); (2) estrategias de lecturas: los textos están llenos de aporías e incoherencias. Cuando esta falta de coherencia y unidad encuentra a los lectores reales, todas las contradicciones de los lectores salen a flote; (3) fundamentos teóricos: el texto no tiene un significado objetivo o unívoco. En el encuentro entre el texto y los lectores y las lectoras surge una pluralidad de interpretaciones. Las interpretaciones son una re-creación y re-construcción desde la perspectiva de la construcción social de los lectores y las lectoras; (4) el rol del lector: una vez presentados los lectores reales como intérpretes necesitamos tener una idea de los factores que constituyen la identidad de los lectores y que afectarán sus procedimientos hermenéuticos. Segovia presenta los siguientes factores que influyen en la creación de significado: (a) identidad sexual y construcción del género, (b) clase socio-económica, (c) raza y grupo étnico, (d) status y afiliación socio-política, (e) trasfondo y nivel socio-educativo, (f) posición ideológica (g) etc.; (5) Presuposiciones teológicas: Segovia toma en consideración el trasfondo socio-religioso del intérprete. Los lectores reales son teólogos implícitos y explícitos. Segovia le añade un componente liberacionista a cualquier lectura ética del texto. Este giro ético tiene el propósito de "filtrar del texto lo que es liberacionista y echar a un lado lo que es opresivo" (14, traducción mía); (6) Implicaciones pedagógicas: para Segovia esta perspectiva pedagógica repta a los intérpretes a aceptar la diversidad de métodos y modelos utilizados por otros lectores y lectoras, a un proceso de estar conciente de lo que uno está haciendo hermenéuticamente y de ser auto-crítico en nuestras interpretaciones y presuposiciones.

En nuestro contexto caribeño, un trabajo que no podemos pasar por alto desde la perspectiva del lector es la obra de Alfred Wade Eaton, *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel* y específicamente el capítulo 4: "Nueva Crítica literaria: El lector y su relectura." Eaton plantea que las premisas básicas de este tipo de lecturas son: "(1) el reconocimiento de que el sentido histórico del autor *no agota* el significado del texto; y (2) que el lector *tiene un papel en la producción del significado*" (94, destacado del autor). Eaton hace un repaso teórico sobre las lecturas centradas en los lectores y las lectoras. Eaton reconoce que en una lectura centrada en los lectores se requiere una hermenéutica de la sospecha ya que "nadie lee los textos bíblicos inocentemente porque siempre tiene suposiciones previas a la lectura" (96). Pero además plantea que "(1) no hay posibilidad para reclamar una perspectiva privilegiada más allá de la crítica; y (2) que hay que reconocer la provisionalidad de todas las lecturas" (97). Un detalle importante es que Eaton plantea que para que no haya una anarquía de parte de los lectores y las lectoras, las lecturas centradas en la recepción requieren una comunidad interpretativa que autorice estas lecturas. Pero a su vez esto entraña un peligro que es la conformidad con la comunidad interpretativa. Por esto Eaton plantea que se requiere que toda lectura centrada en los receptores tenga una potencialidad subversiva (101). Eaton presenta como criterio para que la lectura sea ética, que comparta la visión de Dios o la praxis de Jesús (101). Me parece que lo que intenta señalar es que una lectura centrada en los lectores y las lectoras tiene que subrayar los valores de la vida, la justicia y la paz. Esto es así porque es necesario "describir con precisión las relaciones de poder promovidas abierta u ocultamente por los textos. Sin eso, las lecturas pueden ser fatales para los seres humanos indefensos y vulnerables" (104). Eaton señala que en muchas ocasiones los lectores estamos obligados a leer contra la ideología del texto. Esto es así debido a que en la orilla del texto y en nuestra orilla hay voces esclavistas, patriarcales, y autoritarias políticamente. Para que una lectura sea adecuada tiene que sanar, restaurar y vivificar al ser humano (105).

Conclusión

En este ensayo he tratado la cuestión hermenéutica entre los estudios bíblicos entre hispanos, latinoamericanos y su incursión en el estado actual de la discusión hermenéutica desde una perspectiva de la teoría de la recepción. He usado la metáfora de las orillas porque siempre es desde una orilla que se da el encuentro entre el texto y los lectores y las lectoras. Para clarificar el sentido del texto hemos planteado que se requiere acercarse a los textos desde el detrás, el dentro y el adelante. Pero lo mejor del texto está en el adelante del texto. Específicamente si el texto es leído por lectores reales. Con criterios de lucha, justicia, derechos humanos y bajo la tradición profética y del evangelio de Jesucristo podemos recuperar para nuestra orilla el texto. Así podremos decir que la Biblia —leída con estos criterios— ha sido un libro tan bueno con nosotros (Revdo. Avita) en esta otra orilla hermenéutica. Desde estas orillas caribeñas podremos negarnos a devolverles la Biblia a nuestros colonizadores. Lo que haremos será denunciar a los colonizadores de antes y de ahora con las palabras de vida que se hallan dentro de la Biblia. La palabra profética y el evangelio que se encuentran en la Biblia nos pueden ayudar a discernir la presencia de Dios en nuestro tiempo, denunciar la opresión en todas sus manifestaciones personales, sociales, políticas, ecológicas y globales de manera que el texto, que una vez sirvió erróneamente de herramienta colonial y hegemónica, sirva hoy como herramienta de liberación y plena humanización. Una interpretación profética y desde la perspectiva del evangelio hoy nos permite interpretar la Biblia como una palabra que nos invita a la vida, a la justicia, y a la paz. Esta lectura profética y evangélica sirve para denunciar las palabras de opresión que hay tanto en el texto como entre los lectores y las lectoras de hoy que aluden a las letras que matan. Una hermenéutica profética y evangélica permite que la palabra que permanezca sea de vida, justicia y paz. De manera que sólo devolveremos ante el juicio de la historia y el juicio divino las palabras bíblicas y humanas que legitiman la opresión, pero sin botar la Palabra entre las palabras, esto es la palabra de vida.

Bibliografía selecta

- Abrams, M. H., *A glossary of literary terms*, Forth Worth, Harcourt Brace College Publishers, 1999
- Aichele, G. y otros, *The postmodern Bible*, New Haven, Yale University Press, 1995
- Aquino, M. P., "Construyendo la misión evangelizadora de la iglesia - Inculcación y violencia hacia las mujeres", en Ana María Tepedino y María Pilar Aquino (editoras), *Entre la indignación y la esperanza - Teología feminista latinoamericana*, Bogotá, ASETT, 1998, p.63-92
- Baird, William, *History of New Testament research - From deism to Tübingen*, Minneapolis, Fortress Press, 1992
- Barthes, R., "The death of the author", en K. M. Newton (editor), *Twentieth-century literary criticism - A reader*, Nueva York, St. Martin's Press, 1977, p.154-158
- Bernabé, C., "Biblia", en Mercedes Navarro (editora), *10 mujeres escriben teología*, Estella, Verbo Divino, 1993, p.13-62
- Croatto, Severino, *Hermenéutica Bíblica*, Buenos Aires, Aurora, 1983 [nueva edición: *Hermenéutica Bíblica*, Buenos Aires, Lumen, 1994]
- Derrida, J., "Structure, sign, and play in the discourse of human science", en K. M. Newton (editor), *Twentieth-century literary theory - A reader*, Nueva York, St. Martin's Press, 1972, p.149-154
- _____, "Differànce", en H. Adams y L. Searle (editores), *Critical theory since 1965*, Tallahassee, Florida State University, 1982, p.120-136
- Eaton, A. W., *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*, San Juan, SEPR/FPRE/EPP, 1998
- González, J. L., *Santa Biblia - The Bible through Hispanic eyes*, Nashville, Abingdon Press, 1996
- Iser, W., "Indeterminacy and the reader's response", en K. M. Newton (editor), *Twentieth-century literary criticism. A reader*, Nueva York, St. Martin's Press, 1971, p.226-231
- Levoratti, Armando, *Hermenéutica y teología*, Buenos Aires, Lumen, 1997
- López, Ediberto, *Para que comprendiesen las Escrituras - Introducción a los métodos exegéticos*, San Juan, SEPR/FPRE, 2003
- Moore, Stephen, "Deconstructive criticism: The gospel of Mark", en J. C. Anderson y S. D. Moore (editores), *Mark and Method - New approaches in biblical studies*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p.84-102
- _____, *Post-structuralism and the New Testament - Derrida and Foucault at the foot of the cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1994
- Newton, K. M., "Post-structuralism", en *Twentieth-century literary theory - A reader*, Nueva York, St. Martin's Press, 1988, p.147-170

Pereira, Nancy Cardoso, "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación", en *RIBLA* 25 (1996:3) 5-10

Segovia, F. y Tolbert, M. A., *Reading from this place - Social location and biblical interpretation in global perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1995

Segundo, Juan Luis, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975

Wit, Hans de, *En la dispersión el texto es patria - Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, San José, UBL, 2002

Ediberto López
776 Ponce de Leon
San Juan
Puerto Rico 00925
ediberto@prtc.net

Palavração (palabra-acción)

Lectura popular de la Biblia como educación popular

Resumen

Este artículo intenta ser una respuesta a la necesidad de saber cuál es la relación existente entre la Lectura Popular de la Biblia y la Educación Popular. Para esto hemos trabajado sobre dos aspectos: por un lado, rescatamos algunos puntos importantes del aporte teórico desarrollado por Paulo Freire, acerca de la educación popular y, por otro lado, realizamos un análisis de una práctica concreta de Lectura Popular de la Biblia, llevada adelante desde la clave de la educación popular. En función de este desarrollo, concluimos que la educación popular es el sustento pedagógico de la Lectura Popular de la Biblia y que, entre ambas, se produce una retroalimentación positiva.

Abstract

This article tries to be an answer to the necessity to know which is the existing relation between the Popular Reading of the Bible and the Popular Education. For this we have worked on two aspects: on the one hand, we rescued some important points of the theoretical contribution developed by Paulo Freire, about the Popular Education and, on the other hand, we made an analysis of a concrete practice of Popular Reading of the Bible, taken ahead from the key of the Popular Education. Based on this development, we concluded that the Popular Education is the pedagogical sustenance of the Popular Reading of the Bible and that, between both, takes place a positive feedback.

Muy poco hemos explicitado las pedagogías que están por dentro de la lectura popular de la Biblia, quizá porque muy pocas veces nos han preguntado por ello, o porque no contamos con los elementos para explicitarla, o porque este asunto no ha sido importante en nuestros procesos y en nuestras reflexiones... siempre tenemos otras urgencias en nuestras puertas solicitando nuestro esfuerzo creador con insistencia. Sin embargo, a la hora de dar razón del "cómo" interpretamos la Biblia en las comunidades, "para qué" y "con quién" la interpretamos, acudimos, de una u otra forma, a la educación popular y a la teología de la liberación. Eso está bien, pero no es suficiente. Requerimos de un esfuerzo teórico mayor, que teniendo como punto de partida los "relatos" de nuestras experiencias, logremos sistematizar y consolidar nuestra apuesta hermenéutica, que dicho sea de paso, mucho lo está necesitando.

Explicitar las pedagogías implica una necesaria aproximación a los términos de "educación" y "pedagogía". Entendemos por educación la práctica social-cultural encargada de formar personas y comunidades de acuerdo al proyecto, el sentido y los valores hegemónicos y contra-hegemónicos (esto en el caso de experiencias educativas emancipatorias) en una sociedad. Esta práctica realizada por siglos produce un "saber educar" que da cuenta del por qué, para qué, cómo, qué educar. Es lo que llamamos pedagogía como un saber teórico-práctico sobre la acción educativa. Así tenemos que pedagogía es la "reflexión" y educación es la "acción". Algo importante para tenerlo en cuenta en este texto, pues es común usar ambos términos indistintamente.

Con la ayuda de las principales intuiciones de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (1970)¹, intentaremos identificar la práctica de la lectura popular de la Biblia como un auténtico proceso de educación popular. Acudimos a este texto porque, quizá como ningún otro, es considerado fundacional del pensamiento crítico latinoamericano tanto por la edu-

¹ Seguiremos la edición 27 de Siglo XXI, México, 1981.

cación popular como por la teología de la liberación. Ahí confluye pedagogía y teología de una manera original y paradigmática.

1. Intencionalidad transformadora

Tradicionalmente se ha identificado "pedagogía" con la resolución de los "cómos" en la acción educativa. Cómo diseñar y hacer un taller, cómo acompañar a una comunidad, cómo interpretar la Biblia, cómo elaborar materiales, cómo sistematizar una experiencia, etc. En esos casos "pedagogía" se asimila a "metodología" y a "didáctica", entendiéndose que los "para qué" de la acción no son de su incumbencia, pertenecen a otro ámbito, el de la política, de la ética, o de la filosofía. De esta manera se dicotomiza la práctica. Por un lado, quienes se especializan en la acción y por otro lado quienes se especializan en la reflexión. En el campo teológico es muy visible la dicotomía. Hay una teología de "primer nivel" destinada a quienes se profesionalizan en este ministerio y una teología de "segundo nivel" destinada a la acción pastoral y a la educación religiosa. Lamentablemente los estudios bíblicos se han circunscrito al ámbito del "primer nivel". En la educación popular se vivió intensamente, a partir de los años 90s, la discusión acerca de qué es lo pedagógico en la educación popular. Además de reivindicar y consolidar un saber y un discurso pedagógico propio, esta discusión planteó el derecho a abordar teóricamente los "para qué" de la acción educativa como una responsabilidad y un deber de quienes se dedican a educar. Se llega a esta conclusión, después de haber vivido la sobrepolitizada década de los 80s, en donde se sobreentendía que la discusión "sobraba", ya que sobre este asunto había "suficiente claridad", y nadie se atrevía a dudar de ello. Eran tiempos donde la confrontación a los dogmas "de derecha" se hacía a partir de dogmas "de izquierda". La reflexión sobre los "para qué" llevó a la educación popular a las "fuentes originarias", no para reproducirlas ingenuamente, sino para re-leerlas a partir de las nuevas circunstancias y preguntas que se presentaron a partir de los años 90s. Es así como aparece de nuevo Freire. No sólo por vía de este debate, cuando las certezas entran en crisis, sino también por vía de la pedagogía crítica norteamericana que había desarrollado ampliamente su pensamiento en los contextos de exclusión, discriminación y descolonización. Hoy mucha gente en América Latina, especialmente jóvenes, ha comenzado a conocer a Freire, vía pedagogía crítica norteamericana.

El primer capítulo de la *Pedagogía del oprimido*, Freire lo dedica a plantear el problema de la humanización como preocupación epocal ineludible, lo que implica el reconocimiento de la deshumanización como realidad histórica, no como destino dado, sino como resultado condicionado por un orden injusto y violento que lleva paulatinamente a los seres humanos a ser peores seres humanos. A partir de esta dolorosa comprobación los seres humanos se preguntan sobre la otra viabilidad de plena realización, la de su humanización:

"Humanización y deshumanización, dentro de la historia, en un contexto real, concreto, objetivo, son posibilidades de los hombres como seres inconclusos y conscientes de su inconclusión." (p.32)

Esta idea permanecerá a lo largo de toda la obra freiriana. Está en el centro de la *Pedagogía de la esperanza* (1992), la *Pedagogía de la autonomía* (1996), y la *Pedagogía de la indignación* (1996). Categorías fundamentales de su pensamiento como "cambio", "concientización", "libertad", "utopía", "compromiso", "esperanza", "transformación", "diálogo", "praxis", "lucha", "amor", "comunidad" están ancladas, latentemente, en estas primeras líneas de la *Pedagogía del oprimido*. La acción educativa es ubicada en el corazón de la gran tarea humanista e histórica que llevarán adelante los seres humanos oprimidos: la restauración de la humanidad, en la cual, oprimidos y opresores, realizarán la vocación de ser mejores seres humanos, humanizándose. Esta pedagogía es elaborada por quienes luchan permanentemente en la tarea restauradora:

"Pedagogía que haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación en la cual esta pedagogía se hará y rehará." (p.34)

La superación de la deshumanización implica en un primer momento, el reconocimiento crítico de la razón de esta situación. Es el momento reflexivo que lleva, a través de una acción transformadora de la realidad, a la instauración de una situación diferente que posibilite la formación de mejores seres humanos. Es el segundo momento, el de la acción, ligado al primero, pues para Freire no puede haber acción sin producción de conocimiento y sin hacer de ello objeto de reflexión, ésta es la praxis auténtica, la liberación de los oprimidos:

“... si el momento es ya de la acción, ésta se hará praxis auténtica si el saber que de ella resulte se hace objeto de reflexión crítica” (p.62).

Una praxis así constituye la razón de la conciencia oprimida superando los errores del activismo, del solipsismo, el mesianismo y del dirigismo colonizador. No se trata de imponer, transmitir o depositar la conciencia crítica en los oprimidos (fehacientemente se ha demostrado los innumerables fracasos de esta vía), sino de construirla a partir del diálogo y la interacción junto con ellas y ellos (vía más larga, más compleja, más exigente pero indudablemente más productiva). El acto de aprender la liberación no es un acto pasivo o receptivo, pues *“nadie libera a nadie”*. Es un resultado de un proceso de concientización en donde los seres humanos *“se liberan en comunión”*. Es un acto total de acción y de reflexión de sujetos oprimidos liberándose, al que se llega no por propaganda, por asistencialismo o por otro tipo de presiones, sino por convicción. Solo así, la acción transformadora es sólida y verdadera. Por ello se resalta y se reafirma el carácter y el sentido eminentemente pedagógico de la liberación.

Desde esta perspectiva pedagógica asumimos la lectura popular de la Biblia como una acción educativa liberadora, donde el objetivo no es el de acumular y transmitir informaciones ciertas sobre Dios, sino aprender a crecer en humanidad, aprendizaje traducido a experiencia humana contrastante, en la que Dios *“revela algo”*, pues encuentra en ella *“la sensibilidad convergente con sus propias intenciones”*². Por lo tanto, habrá que hacer un discernimiento responsable sobre la revelación de Dios en la historia, acertando de la mejor manera posible con las intenciones, miras, opciones y prioridades que allí manifiesta. Además de discernir lo anterior, el proceso educativo procurará potenciar, consolidar, sostener y sistematizar las *“experiencias contrastantes”* a fin de hacer de ellas verdaderos aprendizajes significativos en humanidad.

2. Otra relación pedagógica

Paulo Freire rompe con la tradicional relación pedagógica en donde los educadores, quienes detentan el saber, lo *“depositan”* en los educandos, quienes al no poseer saber (alumen, sin luz), solo les cabe dejarse *“llenar”*. El mejor educador o la mejor educadora será quien más vaya llenando los recipientes con sus depósitos de saber. El mejor educando o la mejor educanda será quien más dócilmente reciba lo depositado. El saber está elaborado, concluido, archivado. Solo es necesario hacer muy calificadamente su *“trasvase”*. El depósito (saber) y el depositador (educador-educadora) serán más legítimos en cuanto más se absolute la ignorancia de los depositarios (educandos-educandas). Este tipo de educación es denominada por el mismo Freire como *“bancaria”*, pues refleja, reproduce y estimula la sociedad opresora, a la vez que anula o minimiza el poder creador de los educandos y las educandas, incentivando su ingenuidad, su pasividad y su acriticidad. Esta visión educativa jamás va a desarrollar acciones de transformación social. Mucho menos formará sujetos sociales críticos, participativos y protagónicos. Por el contrario, en el mejor de los casos, se vinculará al desarrollo de una acción social asistencialista, donde el *“asistido”* o la *“asistida”* no es más que mero objeto de la acción de otro.

² Juan Luis Segundo, *El dogma que libera - Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae, 1989, p.379.

Para Freire, la educación liberadora tiene su razón de ser en la superación de la contradicción educador-educando propia de la educación bancaria y del autoritarismo anti-democrático.

"Debe fundarse en la conciliación de sus polos, de tal manera que ambos se hagan, simultáneamente, educadores y educandos." (p.73)

La relación deja de ser vertical para ser horizontal, igualitaria. Es la relación del con-discipulado en el compañerismo. El conocimiento se busca, se construye en simpatía y comunión con el otro. Entre más intercomunicación e interacción haya en la relación pedagógica, más se potencian las capacidades de aprender y de crear. Se busca que la relación dialógica jamás de lugar a la superposición y dominación de unos sobre otros. Tampoco, se pretenderá una educación liberadora si la relación pedagógica que desarrolla no lo es. Será liberadora si la relación pedagógica que propicia y alienta es dialógica. Aquí radica uno de los antagonismos entre la educación bancaria y la educación liberadora. Mientras la primera mantiene la contradicción educador-educandos haciéndose anti-dialógica y anti-democrática, la segunda realiza la superación afirmando la dialogicidad y siendo dialógica. La contradicción se supera cuando quien educa

"...es educado a través del diálogo con el educando, quien, al ser educado, también educa.

Así, ambos se transforman en sujetos del proceso en que crecen juntos y en el cual "los argumentos de la autoridad" ya no rigen." (p.86)

Al transformarse la relación pedagógica se transforma también la relación de poder. La autoridad pedagógica ya no se refiere a la relación vertical de poder sino a la capacidad de estar siendo con las libertades del otro y no en contra de ellas. En una obra posterior, *Cartas a quien pretende enseñar* (1993), Freire desarrolla ampliamente esta idea al plantear la radicalización de la democracia en la sociedad y en la escuela si se quiere una nueva relación entre autoridad y libertad, mucho más considerando lo marcadamente autoritarias como son nuestras sociedades latinoamericanas³.

Los roles son transformados. La relación dialógica se hace con sujetos que se reconocen en la reciprocidad, en la solidaridad y en la comunión educativa, lo que favorece y promueve que las diversas actorías involucradas, crezcan en humanidad y en criticidad; y en la que también el "mundo" juega un nuevo papel:

"Ahora, nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión y el mundo es el mediador." (p.86)

"Educar en comunión" es quizá una de las intuiciones menos desarrolladas en la pedagogía freiriana. Ni siquiera el mismo Freire la retoma posteriormente. Apenas si de esta afirmación infiere la investigación crítica como actitud fundamental y como tarea permanente de quienes participan en el acto educativo. Eso sí, la "comunión educativa" está en consonancia con aquella idea permanente en el pensamiento freiriano cuando insiste que el horizonte de la acción educativa para la libertad se amplía siempre que se avance hacia el *ser más*, hacia la humanización de los seres humanos. Este movimiento no puede realizarse en el aislamiento o en el individualismo sino en la comunión y en la solidaridad. En la "comunión educativa" los seres humanos *están siendo*, liberándose, humanizándose, reconociéndose,

"...como seres inacabados, inconclusos, en y con una realidad que siendo histórica es también inacabada como ellos." (p.91)

Contrario a la tradicional academia bíblica (educación bancaria) en donde se empodera al biblista profesional y se hace énfasis en la "ignorancia" bíblica del "alumnado" (carente saber bíblico), creando por consiguiente una relación pedagógica vertical, dependi-

³ Paulo Freire, *Cartas a quien pretende enseñar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. Se trata de la sexta y la séptima carta en donde discute la relación pedagógica.

ente, competitiva; la lectura popular de la Biblia ha venido haciendo esfuerzos por construir una relación pedagógica coherente con sus intencionalidades y sus metodologías liberadoras. No podemos decir que su acción educativa haya dejado de ser bancaria o autoritaria, pero sí en términos generales, se camina en otra dirección. Es lo que en algunas experiencias se ha llamado "con-discipulado", o "comunidades discipulares", o "escuelas de la Palabra". Todas y todos se ayudan mutuamente en el aprendizaje de la Palabra, tanto quien posee el saber bíblico académico como quien posee el saber bíblico comunitario y en donde "aprendizaje" es ante todo crecimiento en humanidad. Esto podría ser un buen ejemplo de lo que Freire llamó "comunidad educativa" o lo que en algunos lugares se ha llamado "lectura comunitaria". Nadie, por mucho que sepa de Biblia puede decir que ha llegado a la plenitud del aprendizaje de la palabra de Dios. Tampoco nadie, por mucho que participe en una comunidad, puede llegar a decir algo parecido. Sólo en humilde con-discipulado de iguales se podrá decir que se avanza hacia tales aprendizajes, el de hacer vida la Palabra.

3. El diálogo como método

Después de un recorrido de más de tres décadas en la educación popular y en la teología de la liberación, volvemos nuevamente a una de sus fuentes más profundas y desafiantes del pensamiento crítico latinoamericano, y a la que Freire le dedica dos de sus cuatro capítulos de la *Pedagogía del oprimido*: la dialogicidad y el diálogo. No por casualidad volvemos a esta fuente originaria. Hemos pasado por las décadas 70 y 80 en las que el contexto de sobrepolitización y el debate ideológico llevó a que la propuesta dialógica inicial se perdiera como si lo dialógico no fuera político o ideológico. En ese contexto primó por un lado la actitud mesiánica en la que "la vanguardia revolucionaria" creía poseer la lectura correcta de la realidad y la luz imprescindible que por último llevaría al pueblo a la toma del poder y a la transformación de la realidad. Por otro lado, no fueron pocas las experiencias que reivindicaron la actitud basista en la cual, quienes agenciaban los proyectos, se silenciaban porque el pueblo era el que tenía la verdad, limitando su tarea a hacerla florecer. A partir de la década de los años 90s se abre paso una propuesta de síntesis que busca superar los anteriores extremismos: el diálogo de saberes⁴. Del monólogo mesiánico y del monólogo populista (o basista) llegamos al diálogo freiriano pasando, entre otros, por los aportes de la antropología cultural - Carlos Rodríguez Brandão (Brasil) -, las reflexiones de Sergio Martinic (Chile) sobre el saber popular y las de Germán Mariño y Lola Cendales (Colombia) sobre las lógicas populares y la didáctica del diálogo.

Desde uno de sus primeros textos, *La educación como práctica de la libertad* (1965), ha sido recurrente el planteamiento de Freire sobre la dialogicidad de la educación. En primer lugar el diálogo está relacionado con la palabra entendida como praxis (palabra-acción o *palavração*), como transformación del mundo. Lo contrario a esta palabra liberadora es la palabrería (reflexión sin acción) y el activismo (acción sin reflexión). Pronunciar la *palavração* es derecho de los seres humanos que se encuentran en comunión para su pronunciación. El diálogo es un acto creador que exige de sus participantes amor al mundo, a la vida y a los seres humanos. Es tarea de sujetos que no pueden encontrarse en relación de dominación, de arrogancia, o de conquista. La autosuficiencia es incompatible con el diálogo. Este exige una inmensa fe en los seres humanos y en su capacidad de *ser más*.

"Al basarse en el amor, la humildad, la fe en los hombres, el diálogo se transforma en una relación horizontal en que la confianza de un polo en el otro es una consecuencia obvia." (p.105)

⁴ Sobre la transformación en la concepción de la metodología en la educación popular ver *Del mesianismo y el populismo al diálogo de saberes*, Aportes n° 33 (1990), Bogotá, Dimensión Educativa.

También es indispensable la esperanza, sin ella no hay diálogo. Está en la raíz de la concepción de los seres humanos como inconclusos, por lo mismo, educables, en permanente búsqueda y lucha por la instauración de una humanidad justa. Búsqueda y lucha que alimenta y sostiene la espera cotidiana.

“Si el diálogo es el encuentro de los hombres para ser más, éste no puede realizarse en la desesperanza. Si los sujetos del diálogo nada esperan de su quehacer, ya no puede haber diálogo.” (p. 106)

No hay diálogo verdadero si en las y los sujetos no existe un pensar crítico, que percibe la realidad como un proceso, en devenir, no estático, en transformación que humaniza. Es mediante el diálogo que se genera el pensar crítico, sin el cual no hay comunicación ni educación liberadora. La dialogicidad empieza cuando el educador-educando (quien enseña, aprende) se pregunta sobre el contenido del diálogo, en torno a qué va a dialogar con los educandos-educadores (quienes aprenden, enseñan). El contenido no está pre-establecido ni archivado en ningún “depósito”. El mundo, mediación en el diálogo educativo, da lugar a visiones distintas que implican “temas” significativos, en base a los cuales se constituye el contenido. De ninguna manera el contenido se transmite o se impone. Hacerlo sería caer en la actitud conquistadora y colonizadora de la educación bancaria. Más bien, corresponde a la acción educativa liberadora mediante el diálogo, ayudar al pueblo conquistado y colonizado, a tomar conciencia de su situación de infra-humanidad, en tanto y en cuanto permanezca así. Esta conciencia muestra los niveles de percepción de sí y del mundo. Es a partir de esta conciencia y de la situación presente que podemos organizar el contenido programático de la acción educativa a fin de ser asumido como problema desafiante, interpelante y urgido de acción. Así lo dice Freire:

“nuestro papel no es hablar al pueblo sobre nuestra visión del mundo, o intentar imponerla a él, sino dialogar con él sobre su visión y la nuestra” (p. 111).

En todo caso nunca prescindir del conocimiento crítico de la visión del otro. Si lo hiciéramos estaríamos en la educación bancaria, en el permanente desencuentro o arando en el desierto. El contenido surge del diálogo, no del monólogo, de la conciencia (visión del mundo) que sobre la realidad tienen quienes participan en la acción educativa. Tal búsqueda requiere de la investigación de lo que Freire llamó *temas generadores* interactivos en *universos temáticos* epocales.

“Dicha investigación implica necesariamente una metodología que no puede contradecir la dialogicidad de la educación liberadora. De ahí que ésta sea igualmente dialógica.” (p. 112)

En la investigación temática, quienes participan, descubren que su comprensión de la realidad y que la “razón” de la realidad no les es extraña. Que el horizonte no está cerrado ni determinado por “situaciones límites” frente a las cuales sólo queda la adaptación resignada. Todo lo contrario, se trata de trascender esas situaciones y descubrir, más allá de ellas y en contradicción de ellas, el *inédito viable*, el cual se concreta en la acción comunitaria que lo aproxima. Es el punto de partida de todo proceso educativo liberador y punto de partida de su misma dialogicidad. El mismo proceso educativo se transforma en una permanente investigación crítica. Educar e investigar constituyen momentos distintos de un mismo acto. No puede haber acción educativa liberadora sin investigación. La investigación se va conformando como acción educativa. Como acción cultural:

“Cuanto más investigo el pensar del pueblo con él, tanto más nos educamos juntos. Cuanto más nos educamos, tanto más continuamos investigando.” (p. 131)

El contenido del diálogo se organiza y se constituye en la visión del mundo de los educandos, en la que se encuentran sus “temas generadores”. Investigarlos requiere de los siguientes pasos: 1) Aproximación a las contradicciones y a la percepción o la conciencia que de ellos tienen las personas participantes; 2) Codificación de una situación existencial con

algunos de sus elementos constitutivos en interacción; 3) Descodificación, mediante el análisis crítico, de la situación codificada; 4) Estudiar en forma sistemática e interdisciplinaria los resultados de las codificaciones.

Investigar el "tema generador" es investigar el pensamiento que los participantes tienen de la realidad y su actuar sobre esa realidad. Investigar el pensar de otros no puede ser posible sin los otros como sujetos de su pensamiento.

"Y si su pensamiento es mágico o ingenuo, será pensando su pensar en la acción que él mismo se superará." (p.130)

A mayor participación, mayor será la conciencia y apropiación de la realidad. Los temas no están fuera de la realidad. Existen en los seres humanos, en sus relaciones con el mundo, referidos a hechos concretos. Son los hechos concretos los que pueden provocar, en una situación específica, un conjunto de temas generadores. Importa que en el proceso se transforme el modo de percibir la realidad.

"La investigación temática se hace así, un esfuerzo común de toma de conciencia de la realidad y de autoconciencia, que la inscribe como punto de partida del proceso educativo o de la acción cultural de carácter liberador." (p. 128)

La investigación temática lleva a que los sujetos descubran, en la relacionalidad de los temas, la interpretación de los problemas. La investigación será más crítica en cuanto más transforme la interpretación. El marxismo hizo énfasis en pasar de la interpretación a la transformación. Creemos, sin embargo, que a la transformación (revolución) se llega si radicalizamos la transformación de la interpretación (concientización).

El trabajo de quienes hacemos educación popular es convertir el universo temático sistematizado en problema, como contenido y como desafío para la acción. La metodología dialógica es concientizadora y coherente con la intencionalidad de la educación liberadora. La dialogicidad de la educación comienza con la investigación temática. De esta manera Freire plantea la investigación en el núcleo de la acción educativa dialógica. Algo que, a decir verdad, muy pronto desaparece en el desarrollo de la educación popular y la teología de la liberación.

Llama la atención que la lectura popular de la Biblia haya desarrollado en los últimos años el paradigma dialógico a partir de textos bíblicos considerados "referenciales" para su metodología, como sucede con el relato de Emaús (Lc 24,13-35), con el diálogo entre Jesús y la Samaritana (Jn 4,1-42) y entre Felipe y el etiope (Hch 8,26-40) y con las parábolas y las preguntas de Jesús. Si bien es cierto que este retorno a las fuentes bíblicas indica una orientación hacia esta perspectiva metodológica, aún, en la práctica, falta mucho por recorrer. Existe un desfase entre la experiencia dialógica fundacional – la misma revelación de la palabra de Dios, la pedagogía de Jesús, la experiencia de las primeras comunidades cristianas – y la práctica eclesial que procura hoy conocerla, vivirla, anunciarla y celebrarla a plenitud. Habrá que intentar caminos que nos ayuden a entender lo que ha llevado a tal situación y a encontrar posibles salidas que nos aproximen a la dinámica de la escucha, la pregunta, la conversación, el desequilibrio, la interacción, la misión, la celebración, etc..

Sin embargo, indicios y primeros desarrollos de las metodologías dialógicas las encontramos en el irrumpir de las hermenéuticas específicas.⁵ La "especificidad" tiene que ver con la visibilización, dignificación y empoderamiento de sujetos oprimidos. Desde memorias, experiencias, cuerpos, espiritualidades, proyectos, identidades de mujeres, niñas y niños, jóvenes, varones que deconstruyen y reconstruyen su masculinidad, habitantes de la calle, familias en situación de desplazamiento, comunidades originarias y afroamericanas, ecologis-

⁵ Aníbal Cañaveril, *El irrumpir de las hermenéuticas específicas*, en *De memorias, preguntas y esperanzas - Discusión sobre hermenéutica bíblica popular*, Bogotá, Dimensión Educativa, 2005.

tas, migrantes, comunidades lésbicas y gays, comunidades campesinas, movimientos de resistencia y antiglobalización, etc., se viene reconfigurando el horizonte hermenéutico. Partir de la vida para llegar a la Biblia y de ésta tornar a la vida, requiere que esa vida y esa Biblia pasen por una subjetividad específica, la de quien hace la lectura. Este es el punto de partida de todo diálogo, pues éste no es posible si no hay reconocimiento mutuo, si no hay comunidad y en donde lo comunitario es "más comunitario" por la mayor diversidad confluyente allí.

4. Una experiencia desde la vida en las calles

Constitución es una de las puertas de entrada a la ciudad de Buenos Aires. Frente a la estación de ferrocarril y la plaza, se encuentra la Parroquia claretiana Inmaculado Corazón de María desde la cual comenzamos esta experiencia de la Lectura Popular de la Biblia (LPB) con varones que habitan en la calle.

Ellos son un grupo que va variando entre las 20 y 30 personas, y cuyas edades rondan los 50 años. Muchos de ellos son el resultado de la aplicación del proyecto neoliberal: personas que han sido abandonadas y excluidas y que, como resultado de esto, terminaron abandonándose a ellas mismas. Los miércoles llegan a la parroquia a tomar una merienda y a buscar algo de alimentos y ropa. El momento de la merienda es un momento en el cual se comparte alguna reflexión.

Son ellos quienes le piden a la Trabajadora Social poder compartir algo durante la merienda, y así comenzamos a leer la Biblia desde la realidad de ellos, que es la realidad urbana de habitar en las calles.

De los encuentros que fuimos desarrollando, queremos recuperar en este artículo algunos de los momentos que nos sirven para hacer explícita la relación existente entre la LPB y la Educación Popular (EP), especialmente haciendo notar que necesariamente una práctica de LPB encuentra su pedagogía en la EP.

Primer momento - *El arte como expresión de nuestra identidad*

¿Maestro donde vives? Jn 1,38-39

³⁸Jesús se volvió, y al ver que le seguían les dice: "¿Qué buscan?" Ellos le respondieron: "Rabbi - que quiere decir, "Maestro" - ¿dónde vives?" ³⁹Les respondió: "Vengan y lo verán." Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día. Era más o menos la hora décima.

Establecer un diálogo no es una tarea sencilla. Tradicionalmente la Biblia es usada como un instrumento que solo algunos pueden manejar. Proponer una lectura distinta es en primer lugar reconocer que todos tenemos saberes que contribuyen a hacer de la lectura bíblica, una lectura popular.

Este es el primer límite que vencimos: el prejuicio que dice que hay algunos que sabemos y otros que no, porque el no reconocerse como portadores de un saber, hace imposible el diálogo y sólo da lugar a un monólogo. De la misma manera que hablamos de una "educación bancaria" donde hay uno que tiene el saber y otro que lo recibe, también hay una manera de hacer lecturas bíblicas "bancarias", en las cuales "todo el saber está sólo en los especialistas". Lo cual trae como resultado un monólogo muchas veces "disfrazado de diálogo".

Junto a este límite aparece el segundo: "mi vida es tan desastrosa que no merezco ser escuchado", "yo no puedo decir nada". Es por esto que, al "yo no se" anterior, se le suma un "yo no valgo".

Por eso el primer texto que elegimos tiene que ver justamente con la vivienda. Para quien vive en la calle o depende de otras personas, el lugar se convierte muchas veces en un

criterio de autoridad y de autoestima; ya que tener donde pasar los días, es también la posibilidad de higiene, de conservar alguna ropa, de descansar, de exigirse una presencia.⁶

Después de leer el texto de Juan, y de ubicar el contexto de la respuesta a los discípulos, nos hacemos nosotros la pregunta: "¿Dónde vives? Para responder elegimos una manera distinta de comunicarnos. Repartimos hojas y lápices de colores y los invitamos a dibujar la respuesta. Al principio miran con cara de asombro pero luego comienzan a hacer bromas, como por ejemplo: "volvimos a la escuela". Lentamente, en medio de risas, comienzan a dibujar. El texto del Evangelio se vuelve pregunta que provoca y entra en sintonía con las propias preguntas que cada uno de los que participamos tiene para con uno mismo.

Pasa una hora y los dibujos van cobrando forma, cada uno va presentando "su lugar", "su ¿dónde vives?": van apareciendo la plaza, los distintos refugios y los hogares para "deambulantes urbanos"⁷.

Comenzamos a compartir los distintos lugares donde vivimos y el texto se convierte en un pretexto para hablar de las distintas estrategias de sobrevivencia que cada uno tiene en la ciudad. Los dibujos ayudan al "vengan y vean": muestran y revelan las palabras que no pueden ser pronunciadas, algunos dibujos se muestran en silencio, pero alguno de los participantes reconocen los lugares y los nombran. La Palabra se vuelve excusa para dejar que nazcan otras palabras, aquellas que son necesarias para liberar.

Volvemos a leer los dos versículos del primer capítulo de Juan, pero ahora con los dibujos frente a nosotros y repartimos unas tiras de papel con esas palabras de Jesús. Ellos la guardan entre sus pertenencias como un ritual que nos habla de la apropiación del momento.

Mientras nos vamos despidiendo, alguien dice: "¡la Biblia nos hizo volver a dibujar y a hablar: fue como volver a la escuela!".

Segundo momento - ¿Quién dicen ustedes que yo soy? Mt 16,13-16. Yo no soy lo que me pasa ahora

Mt 16: ¹³Llegado Jesús a la región de Cesarea de Filipo, hizo esta pregunta a sus discípulos: "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?" ¹⁴Ellos dijeron: "Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías, otros, que Jeremías o uno de los profetas." ¹⁵Él les dijo: "Y ustedes ¿quién decís que soy yo?" ¹⁶Simón Pedro contestó: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo."

La LPB y la EP tienen un distintivo común: la intencionalidad. Es ésta quien define si una práctica de lectura bíblica o una práctica pedagógica es o no popular.

Si el primer encuentro tenía como objetivo recuperar la capacidad de reconocernos como personas portadoras de saberes; este segundo encuentro tiene la intencionalidad de recuperar la posibilidad de pensar transformaciones.

Nos encontramos nuevamente a la hora de la merienda, y mientras armamos las mesas otra pregunta es colocada en el centro del salón: ¿Quién dicen ustedes que yo soy? Para sorpresa nuestra algunos nos piden volver a dibujar, a usar los "lápices para pintar". Y mientras algunos dibujan, otros comienzan a recuperar parte de su historia.

Se hace referencia a los lugares por donde anduvieron, como así también se comparten lugares de nacimientos y tradiciones. Algunas costumbres nos llevan a reconocernos como parte de un pueblo. Así aparecen, por ejemplo, las canciones regionales que ellos guardan en su memoria. Uno propone que busquemos las letras de las canciones que se

⁶ Eduardo Galeano acuña una frase que describe a las personas que viven estas situaciones: "los invisibles", ya que con el paso del tiempo dejan de ser tenidos en cuenta por la sociedad. Dejan de estar presentes en las agendas sociales (cf. Eduardo Galeano, *La lección argentina: los invisibles se adueñaron de la escena*, en <http://alainet.org/docs/1633.html>, 30 de diciembre de 2001).

⁷ Nombre que el estado les da en la ciudad de Buenos Aires a las personas que se encuentran en "situación de calle".

fueron nombrando para hacer un cancionero y poder cantar juntos. Alguien dice que le pasa lo mismo que le pasaba a Jesús, que mucha gente cree saber quien es él, pero que en realidad nadie lo sabe. Y nos dice "yo tenía una familia". Luego viene el silencio, y alguien dice "yo no soy lo que vivo ahora".

El texto de Mateo cobra sentido en cuanto nos permite preguntarnos por las causas de lo que nos sucede y por la recuperación de nuestra propia identidad. Leer la Biblia desde las categorías de la EP permite que la identidad emerja. Martin Luther King decía que "cuando un negro descubre que es hijo de Dios, ya no hay cadenas que lo puedan sujetar". De la misma manera, cuando recuperamos la propia historia y en ella nos descubrimos hijas e hijos de Dios, se recuperan los deseos de transformación de la realidad en la cual estamos inmersos.

Mientras vamos terminando el encuentro, uno se me acerca y me dice: "cuando voy caminando por las calles y veo las casas, yo me digo que yo quiero vivir en una casa, pero después es como que todo me tira abajo... Pero ahora se que yo merezco vivir en una casa!".

Tercer momento - *Canciones que me acompañan. Una relectura de los Salmos*

Entre los encuentros Flavia, la trabajadora social que nos acompaña, busca las canciones que ellos habían mencionado y arma un cancionero. Mientras van llegando y armamos las mesas para merendar, repartimos los cancioneros. Las miradas se detienen en las letras y mientras recorren las hojas, van identificando las canciones que cada uno menciono en el encuentro anterior.

Hacemos referencia a los Salmos, en especial al Salmo 137:

¹A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados y llorábamos, acordándonos de Sión; ²en los álamos de la orilla teníamos colgadas nuestras cítaras. ³Allí nos pidieron nuestros opresores cánticos, nuestros raptos alegría: "¡Canten para nosotros un cántico de Sión!" ⁴¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahveh en una tierra extraña?

Nos preguntamos qué tienen en común estas canciones que ellos eligieron y este Salmo. Y una similitud que aparece es que en todas las canciones se hace mención a una ausencia o a una pérdida. Las canciones y el Salmo nos ayudan a poner en palabras las situaciones que nos duelen, y que quisiéramos que sean diferentes.

Comenzamos a recorrer el camino que va desde la percepción de lo que nos sucede a la concientización. En los encuentros anteriores fuimos haciendo del diálogo una herramienta y una opción, lo cual implicó que todos nos reconociésemos como portadores de saberes, además fuimos explicitando cuál es la intencionalidad de nuestra lectura de la Biblia y del espacio que intentábamos construir. Ahora era el momento de recuperar la propia historia tomando conciencia de las situaciones de opresión que necesitan ser cambiadas para que mi vida pueda ser vivida de una forma "humana".

Leer, dibujar, y ahora cantar son caminos que nos permiten irnos reconociéndonos en nuestra dignidad.

Mientras vamos cantando, cada uno va explicitando el por qué eligió esa canción y al mismo tiempo que vamos recorriendo el cautiverio en Babilonia, otros cautiverios se hacen presentes. El pasado aparece ahora de una manera distinta. Mientras que para algunos hablar del ayer les daba vergüenza, porque los hacía poner en un lugar de fracaso; ahora el pasado aparece como posibilidad de futuro. El ¿cómo cantar en tierra extranjera? hace referencia a otra tierra que tiene que ser recuperada. Las canciones que hablan de otro tiempo distinto, también permiten pensar que lo que hoy vivimos no es eterno... y que además puede ser diferente.

Cuarto momento - *Interrogantes sobre la participación*

Una de las preguntas que en nuestros contextos urbanos de opresión necesitamos hacernos es qué tipo de participación nosotros generamos y para qué y para quién construimos poder.

Si bien el comienzo de esta experiencia esta fundada en una participación en busca de incentivos materiales, el transcurso de las reuniones fue haciendo que las personas, además de la merienda y de alguna ropa o alimentos, comiencen a tener una participación interactiva en las reuniones y en la programación de las mismas. ¿Quién elige los textos? ¿Cómo se eligen? ¿Para qué se eligen? No son preguntas secundarias, ya que constituyen también una manera de construir poder.

Una práctica de LPB tiene que tener como horizonte el empoderamiento de quienes participan. Para lograr esto hace falta poder sistematizar nuestras prácticas y también involucrarnos en procesos pedagógicos que nos permitan investigar las causas de las situaciones de opresión que hoy vivimos para poder modificarlas.

En este sentido los procesos de apropiación de la realidad tienen que estar orientados al aumento de poder de todos los participantes.

En definitiva, si a lo largo de nuestros encuentros hacemos explícita una intencionalidad transformadora, construimos una relación pedagógica donde haya un reconocimiento y un diálogo de saberes en una relación horizontal e igualitaria, en la cual el diálogo sea el método y la opción de vincularnos, entonces estaremos haciendo una práctica de LPB, intentando transformar la realidad y construyendo poder y saber para ello.

Fernando Torres Millán
Calle 41 n° 13-41
Bogotá
Colombia
dimed@etb.net.co

Pablo M. Rozen
avenida Caseros 2765
1264 Buenos Aires
Argentina
rozenpablo@yahoo.com.ar

De la palabra al compromiso

Implicaciones de una lectura bíblica que toma partido

Resumen

El artículo destaca algunos aspectos relacionados con la exégesis y la hermenéutica bíblica desde la perspectiva de la tradición evangélica, enfocando también el valor de lo comunitario y ecuménico en la práctica de lectura de los textos bíblicos. Se aborda la tensión entre la clausura y apertura de los textos, se revisan principios clásicos como la centralidad de la Biblia en la tradición evangélica y los métodos histórico-críticos. Se postula una compaginación entre método científico y lectura confesional, se ofrecen pistas para el diálogo ecuménico e intercultural desde la lectura bíblica, y finalmente se exploran implicaciones y compromisos a partir de la palabra liberadora.

Introducción

Ciertamente toda exégesis, científica o no, está determinada por el contexto de vida del lector, por sus inquietudes y preguntas existenciales que determinan su perspectiva de lectura (eiségesis). De esta manera ninguna exégesis puede ser absolutamente objetiva o de validez universal. En primer lugar, el propio peso de la realidad que nos rodea es lo que condiciona y determina en gran parte nuestro horizonte de comprensión y nuestras preguntas; y resulta irresponsable intentar cualquier tipo de exégesis o interpretación de un texto sin tener en cuenta este aspecto fundamental. Esto tiene mayor vigencia hoy en un contexto de mayor flujo de información planetaria y de globalización en materia de comunicaciones.

De tal manera, hoy no podemos ignorar que nuestro contexto latinoamericano sigue dominado por un cuadro de pobreza, dispersión y desencanto que marca nuestra perspectiva de lectura y comprensión. Esta situación de vida determina a su vez nuestra búsqueda de cambio y articulación de proyectos de vida sustentables, y nos estimula a asumir responsabilidades en las decisiones que comprometen nuestro propio destino.

Así mismo, debemos reconocer que las situaciones de pobreza y marginación son el producto de una historia antigua y actual de opresión e injusticias que es muy difícil revertir rápidamente; y donde se mezclan factores y agentes externos e internos. El resultado fue el debilitamiento del tejido social donde existía e impidió la integración de diferentes sectores de la sociedad a un proyecto productivo y de distribución equitativa de los bienes y beneficios. En consecuencia, también se vió afectado el imaginario social y sus posibilidades de establecer ideas y proyectos alternativos viables. Por ejemplo, si los pueblos originarios de América Latina no son consultados o no participan plenamente de los pactos sociales, es natural que se opongan a cualquier tipo de proyecto por más bueno que parezca; y ésta es una de las razones principales que llevaron a una imposibilidad crónica de establecer acuerdos y concretar proyectos que sean ampliamente representativos. Así, los movimientos de liberación actualmente deberían poner el foco en la integración plena de los diferentes actores de nuestra sociedad y en la articulación de proyectos que se basen en el diálogo y tomen en cuenta los procesos sociales y culturales propios, lo cual a su vez es una manera más pertinente de participar en un mundo globalizado.

Tener en cuenta el contexto de vida como punto de partida para la lectura de un texto y sus proyecciones sobre la vida comunitaria, converge con el principio teológico y herme-

néutico que comprende a Dios como el Dios de la historia que se revela en los acontecimientos del mundo y de los pueblos, y no sólo en la Palabra ya dicha.¹

Hablamos de comunidad lectora o receptora pues en última instancia todo texto existe gracias a una comunidad viva que lo recibe, lo transmite y también es moldeada por el texto recibido. De esta manera, el lector se encuentra incluido dentro del texto y forma parte del mismo; y a su vez, es interpretando sus textos como dicha comunidad se interpreta a sí misma.

Si la referencia al autor y al *Sitz im Leben* de un texto constituye su "trasfondo", la comunidad lectora se encuentra en lo que denominamos el "adelante" del texto; y aunque estos dos planos se implican mutuamente, el "adelante" siempre supera al "trasfondo" y comanda la perspectiva y los modos de aproximación al texto; y como toda lectura se hace desde un contexto determinado lo relevante es el mensaje para la vida de quien lo recibe.

"El significado de un texto es cada vez un acontecimiento que nace del punto de intersección entre las obligaciones que un texto impone, lo cual está determinado en gran parte por su *Sitz im Leben*, y las expectativas diferentes de una serie de comunidades de lectura e interpretación que los presumibles autores del texto considerado no podrían anticipar."² En este sentido, una hermenéutica atenta a la historia de la recepción de un texto siempre será consciente y respetuosa de la polisemia irreductible del mismo y de su reserva permanente de sentido.

1. Perspectiva de una comunidad lectora

Perspectiva evangélica

Definimos nuestra perspectiva de acercamiento al texto como *evangélica* en referencia al contexto de las iglesias y del pensamiento evangélicos. Esto significa asumir algunos presupuestos teológicos generales en el marco de la historia, las tradiciones y la identidad evangélicas; por ejemplo, podemos señalar la centralidad de la Biblia en el debate teológico y la orientación de las prácticas; en América Latina predomina la organización congregacional y la autonomía de las congregaciones locales; la historia está marcada por la disidencia frente a la religión dominante y las influencias de ésta en el poder de los Estados nacionales. De diversas maneras, los evangélicos hemos expresado el derecho a ser diferentes, lo cual muestra un grado considerable de convicción y compromiso con las creencias y prácticas sostenidas.

En los últimos veinte años, el número de evangélicos en América Latina ha crecido significativamente y también la cantidad de denominaciones, lo cual refleja un proceso dinámico de cambios y transformaciones al interior del mundo evangélico. Esto, a su vez, ha provocado crisis en la identidad evangélica y ha llevado a un replanteo profundo de sus perspectivas de inserción e interacción con el mundo, lo cual presenta desafíos concretos para la reflexión teológica y la lectura de la Biblia. Uno de los desafíos particulares y actuales del mundo evangélico es pasar de la disidencia y la protesta a un papel más protagonista y comprometido en la vida pública y social, y la colaboración en la elaboración de nuevos paradigmas sociales y culturales.

Perspectiva comunitaria

La lectura comunitaria de los textos guarda afinidad con las características de la historia de la recepción del texto de la Biblia por parte de las diversas comunidades lectoras de di-

¹ Esta pauta fundamental está más ampliamente desarrollada y explicada por J. Severino Croatto, *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, p.8 y 17.

² Esta es una definición propuesta por André LaCocque y Paul Ricoeur en *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p.9 (traducción propia). También tomamos de allí algunos conceptos sobre el papel que juega la comunidad lectora en la determinación del significado de un texto (ver p.12-13).

ferentes épocas; y también sintoniza con el proceso de producción del texto como obra colectiva, lo cual es una característica de la mayoría de los libros bíblicos. Los diversos tipos de lectura e interpretación de los textos que se fueron estableciendo en la tradición judía, como el *midrás*, fueron surgiendo de la reflexión en el seno de la comunidad y no del trabajo de especialistas.

La profecía, por ejemplo, es una expresión que se produce en el seno de una comunidad, no es la predicación de un alienado. En la mayoría de los casos se debe hablar también de autoría colectiva, pues la composición de los textos refleja un largo proceso en el cual intervienen diversas comunidades, sectores y personas, de diferentes lugares y épocas. Por tanto, es pertinente hablar de la profecía como fenómeno comunitario; y a su vez, cuando la comunidad receptora encarna el mensaje profético y se transforma en portadora del mismo, podemos hablar de comunidad profética.

La lectura comunitaria de la Biblia es una modalidad ampliamente desarrollada en los ambientes evangélicos y en muchos aspectos es semejante a lo que se conoce como lectura popular o de base. Esta modalidad implica conceptos ideológicos particulares sobre los modos de producción del conocimiento y también sobre los modos de participación y organización del grupo.

La perspectiva comunitaria se opone a la individualista, pero la participación y el papel de los individuos son fundamentales para la conformación de la comunidad, que requiere de la solidaridad individual y voluntaria. Es importante comprender la responsabilidad individual como base de un proyecto comunitario, en el cual los intereses individuales y sectoriales estén subordinados al interés común. Lo comunitario presupone una forma de organización horizontal en la que se distribuyen equitativamente el conocimiento y otros bienes. Las jerarquías y prioridades se deben establecer atendiendo preferencialmente la situación de los más débiles y desfavorecidos.

Perspectiva ecuménica

La perspectiva ecuménica presupone una lectura bíblica abierta al diálogo entre diversos enfoques y énfasis, pero también que permita y estimule el intercambio con comunidades de lectura de otros libros, sagrados o no, e incluso con los que no tienen libro. Si la Biblia, que es una de las principales referencias del mundo evangélico, no nos ayuda a participar de un diálogo franco y abierto con todos, deberíamos replantearnos nuestros propios paradigmas teológicos y de lectura bíblica³.

En el contexto de un mundo más interrelacionado, la perspectiva ecuménica es aun más necesaria y pertinente; sin embargo para muchos sectores evangélicos sigue siendo problemática pues es percibida como cierto relativismo que impide cualquier pretensión de verdad, y por tanto no se capta como un espacio de afirmación de valores y creencias que lleven al compromiso y el fortalecimiento de la participación en la comunidad.

Conviene recordar que en cierta manera el ecumenismo es hijo del protestantismo y quizás el espacio donde el protestantismo ha hecho uno de sus principales aportes al cristianismo; parte de la herencia de los reformadores fue su esfuerzo para alcanzar una catolicidad o policatolicidad.

Lo ecuménico también implica la afirmación de valores universales como la libertad de conciencia y de expresión, la justicia, los derechos humanos, el derecho a la vida. Lo ecuménico requiere de una disposición y actitud favorables al diálogo, y hay que ser conscientes de que un verdadero diálogo produce transformaciones en todos los participantes y enriquece de diversas maneras. Por último, la perspectiva ecuménica también requiere de toma de posición y compromiso. No se puede dialogar sobre ningún tema si los diferentes interlocutores

³ Algunas pistas para la reflexión sobre un diálogo ecuménico aporta Raimon Panikkar, "¿Es universal el lenguaje cristiano?", en *Los caminos inexhaustibles de la Palabra* (homenaje a J. Severino Croatto), Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000, p.585-607.

no definen sus posiciones e ideas, o no son coherentes en su *praxis*. Por tanto, al contrario de lo que se piensa en algunos casos, la perspectiva ecuménica afirma y fortalece la identidad de los interlocutores, su historia y sus tradiciones, y es desde ese lugar particular donde cada interlocutor debe articular las ideas y proyectos que aporta al diálogo.

2. El texto de la Biblia y la palabra de Dios: clausura y apertura

Cuando nos referimos al texto de la Biblia se piensa en algo más o menos "fijo", "clausurado", cuyo desarrollo se ha acabado con su última redacción y posterior canonización; y a esta idea también han contribuido la exégesis moderna y los métodos histórico-críticos. La tradición escrita, aunque representa cierta determinación o limitación, nunca fue concebida como una forma de clausurar el sentido de los textos o interrumpir su carrera, sino todo lo contrario, ya que la fijación de un texto permite y propicia nuevas aperturas e interpretaciones. "Anunciar la clausura de un texto es como pronunciar un elogio fúnebre sobre una persona viva. El elogio puede ser fiel y apropiado, pero no por eso es menos torpe y prematuro".⁴

No debemos desconocer que parte de esta tendencia hacia el "congelamiento" y la "clausura" de los textos vino y viene dada por la pretensión de algunos sectores de monopolizar el derecho a la interpretación de los mismos, y así ejercer un control sobre otros sectores y otras comunidades lectoras. Los fundamentalismos bíblicos, el literalismo, el concepto de inerrancia y otros tipos de lectura reduccionista o excluyente, reflejan dicha tendencia. Por otro lado, debemos ser conscientes de que toda lectura de un texto, en un contexto y en una situación determinada, implica necesariamente una forma de "clausura", pero no para erigirse en excluyente o único criterio de verdad, sino para que sea pertinente y relevante para la situación específica; y en todo caso, dicha clausura a su vez propicia nuevas aperturas.

Afortunadamente siempre hubo y hay maneras de abrir los textos y producir nuevas lecturas. Diversas tradiciones y enfoques de épocas y lugares diferentes han enriquecido el espiral virtuoso de la interpretación y el sentido de los textos. Por ejemplo, la tradición judía habla de una *Torá escrita* acompañada de una *Torá oralmente transmitida*. No hay separación entre las dos; la segunda constituye un prolongamiento de la primera y le da vitalidad y capacidad de llenar el espacio temporal⁵.

La tradición cristiana relaciona la Biblia con la palabra de Dios, no hay referencia a un texto o escritura de Dios; en este sentido la Escritura señala y se refiere a la palabra de Dios y no al revés. La *palabra* implica la oralidad y la *escritura* implica los textos; ahora es imposible reducir la palabra a un texto, y esta es una de las razones por las cuales un texto guarda una polisemia irreductible y una reserva permanente de sentido. Un texto siempre puede decir más de lo que dijo o dice.

El concepto de palabra de Dios aplicado a la Biblia nos brinda nuevas pistas para comprender la tradición escrita como horizonte de lectura siempre abierto, no acabado con la última redacción. La palabra pertenece a la órbita del espíritu, por eso podemos hablar de la Palabra de Dios como palabra permanente, palabra viva, la cual es imposible reducir a un texto.

3. La centralidad de la Biblia en el debate teológico

Rescatamos este principio heredado de la reforma, pues es un símbolo de la identidad evangélica que se manifiesta en el papel central que juega la Biblia en el debate teológico y la orientación de las prácticas de la comunidad. La Biblia resulta así una especie de espejo o parámetro (*canon* = caña de medir, medida) a través del cual la comunidad se mira y se interpreta a sí misma; es un punto de encuentro y una base para el diálogo y los acuerdos de la comunidad; es una fuente de autoridad y un criterio de verdad.

⁴ Cf. A. LaCocque y P. Ricoeur, *Penser la Bible*, p.10-11.

⁵ *Idem.*, p.10.

El principio hermenéutico evangélico de *sola scriptura* también implica considerar el texto de la Biblia como un todo, una unidad; el establecimiento de un *canon* tiene que ver con esta idea. La Biblia está constituida por diferentes partes que hablan de la misma cosa pero de diferente manera. Los ejes principales que estructuran el gran relato de la Biblia como totalidad son la justicia, el amor y la fidelidad, la esperanza, la alianza, la profecía, la presencia de Dios como gracia, el juicio, la libertad⁶; y esto también alumbró y orienta la lectura fragmentaria o de las partes.

Esta perspectiva hermenéutica evangélica ha enriquecido generaciones de cristianos y ha estimulado el diálogo hacia dentro y hacia fuera de la comunidad; pero conviene prestar atención a algunas implicaciones de este principio para que no derive en prácticas reduccionistas o autoritarias.

En primer lugar, el principio de *sola scriptura* no implica que todo el mundo debe aceptar este parámetro o que haya una sola manera de interpretar la Biblia. Las lecturas de tipo literalista y/o excluyente que sostienen algunos sectores evangélicos no responden a este principio, antes bien son el producto de posiciones radicales frente a situaciones existenciales que experimenta la comunidad. Conviene recordar que los reformadores, junto con este, también sostuvieron otros principios igualmente importantes que tuvieron y siguen teniendo gran influencia en las tradiciones evangélicas posteriores (*sola gratia, sola fides, solo Cristo*).

En segundo lugar, la afirmación de este principio a veces intenta ocultar o disimular los lentes o "prejuicios" con los cuales el lector se aproxima al texto. Es obvio que no se puede leer un texto en el vacío y en todo caso conviene tomar conciencia del bagaje cultural, ideológico y personal que condiciona nuestra lectura. Esto a su vez nos permite ponderar y mejorar nuestros criterios de lectura y su articulación con la vida de la comunidad.

En tercer lugar, no se debe cortar la relación esencial del texto con la comunidad viva que lo recibe y lo transmite. Por ejemplo, en la exégesis cristiana es importante considerar seriamente la relación entre el texto de la Biblia hebrea (Antiguo Testamento) y su comunidad de origen, el pueblo de Israel. Actualmente cualquier tipo de aproximación al texto bíblico también debe considerar su relación con la comunidad de fe que lo recibe y lo transmite (ver lo que se dice más abajo sobre la lectura confesional de los textos bíblicos).

4. Metodología crítica y lectura sociopolítica de la Biblia

Una expresión concreta de que el principio hermenéutico de la reforma de *sola scriptura* propició nuevas perspectivas de acercamiento a la Biblia, es el hecho de que los reformadores estuvieron entre los principales impulsores del incipiente estudio crítico de la Biblia, algo que luego se continuó profundizando en diferentes tradiciones evangélicas, desarrollando lo que se conoce como los métodos histórico-críticos que guardan vigencia hasta nuestros días en el marco del estudio científico de la Biblia⁷.

En el siglo pasado, los métodos histórico-críticos tradicionales también se vieron enriquecidos por nuevas aproximaciones al texto bíblico provenientes de la lingüística. Sin perjuicio de lo que hemos dicho sobre la estrecha relación entre el texto y la comunidad receptora, y la pertinencia de los métodos histórico-críticos, la lingüística ha aportado una perspectiva complementaria que enfatiza la sincronía del texto con aproximaciones de diferente tipo, entre las que podemos destacar el estructuralismo y el análisis semiótico de los textos. Esto ha brindado nuevas perspectivas para la comprensión de los textos y ha sido un paso significativo hacia el enriquecimiento del sentido, la apropiación de aquellos y su relectura.

Actualmente, un aspecto insoslayable de la metodología crítica está constituido por la lectura sociopolítica y económica del texto, que al igual que los métodos histórico-críticos tra-

⁶ Cf. J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, Lumen, 1994, p.92.

⁷ Ver por ejemplo las pistas exegéticas y hermenéuticas desarrolladas por Friedrich D. E. Schleiermacher y otros, en F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg, H. Kimmerle, 1959 e 1974; edición francesa: *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987.

dicionales trabaja sobre lo que hemos denominado más arriba el trasfondo o el atrás del texto. La lectura sociopolítica y económica permite discernir en los textos aspectos sociales, ideológicos y de poder que están presentes en el contexto de producción de dichos textos, y de tal manera ofrece criterios y parámetros útiles y pertinentes para iluminar el contexto sociopolítico del lector actual (el adelante del texto), enriqueciendo el espiral hermenéutico.

La lectura sociopolítica y económica estimula una lectura comprometida y ofrece una mayor conciencia sobre el criterio de subjetividad con el cual comprendemos nuestra propia realidad y leemos nuestros textos. Este aspecto se manifiesta con claridad en la propia historia de la Biblia y las diferentes formas de utilización de la misma por parte de distintos grupos o sectores de cristianos. No es lo mismo leer la Biblia desde la posición de los ricos y poderosos, que de la posición de los pobres y oprimidos; no es lo mismo utilizar la Biblia para justificar y sostener políticas inhumanas, sembrar guerras y destrucción, y apropiarse de lo ajeno, que para reclamar el derecho a una vida digna, el fin de toda opresión y la solidaridad entre los pueblos. Mientras unos leen en la Biblia que Dios quiere *paz y seguridad*; otros leen que Dios demanda *justicia y liberación*; todo depende de quién, cómo y en qué condiciones la lee.

5. Método científico y lectura confesional

Todos los métodos mencionados más arriba se encuadran en lo que frecuentemente se denomina el estudio científico de la Biblia, mientras se ha visto excluida de dicha categoría la lectura desde el ángulo de la fe o lectura confesional de la Biblia. En primer lugar, debemos reconocer que la perspectiva de lectura confesional es constitutiva de la Biblia y ha sido fundamental en la recepción, transmisión y vigencia del texto, y por tanto un enfoque necesario y central a la hora de considerar y ponderar nuestros métodos de aproximación. Además, si hemos afirmado que todo método implica cierta subjetividad, y se puede también hablar de "ciencias" humanas y sociales, igualmente podemos aceptar la lectura confesional en el diálogo científico o académico.

Sería imposible leer, por ejemplo, el relato del éxodo y la liberación del país de la esclavitud sin considerar o comprender el lenguaje de la fe que expresa la presencia de Dios que interviene en la historia de su pueblo para salvarlo. Dicho relato tiene un valor teológico insoslayable, y aun los relatos "más históricos" son interpretados para expresar una dimensión de fe.

Las posiciones irreconciliables, hasta hace poco tiempo, entre la metodología científica y el enfoque desde la fe posee diversas vertientes. Una de ellas es el dominio alcanzado en la época moderna por el paradigma científico y su racionalidad positivista que fue invadiendo diferentes ámbitos del saber en el Occidente cristiano; y creyendo superar de esa manera el oscurantismo y la superstición alimentados por expresiones religiosas que dominaban anteriormente, fue excluyendo a Dios, la teología y las hipótesis confesionales del paradigma científico. Si bien es cierto que la religión fue perdiendo su papel dominante con el auge de la ilustración y de la ciencia moderna, también es cierto que el oscurantismo y superstición siguió vigente; y por otra parte, no es menos cierto que la racionalidad científica también recurrió a la fe para afirmar muchos de sus axiomas y paradigmas fundamentales.

En América Latina, donde la experiencia religiosa siempre fue significativa, en los últimos años la perspectiva de la fe en la lectura de la Biblia se vio reforzada tras cierto cuestionamiento y desencanto en los países centrales con relación a los paradigmas que sostenían la racionalidad científica moderna. En este proceso también se fueron atenuando las posiciones mutuamente excluyentes y antagónicas de las aproximaciones científica y confesional a la Biblia, y hoy existe una mayor apertura para avanzar hacia nuevos paradigmas dialógicos y complementarios. Este asunto lo podríamos encuadrar en la misma línea de pensamiento que desarrolla Ricoeur en una de sus últimas reflexiones: *La Critique et la Conviction*⁸; allí se establecen algunas relaciones dialógicas y recíprocas que son válidas y oportunas para nuestra refle-

⁸ *La Critique et la Conviction - Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, 1995.

xión; por ejemplo entre la crítica y la convicción, la emancipación y la lealtad, la claridad y lo difuso, el rendir cuenta y el decir no (poner límite), entre cambiar y tener un punto fijo.

6. Lectura bíblica ecuménica e intercultural

Si bien es cierto que la lectura confesional debe hacerse en estrecha relación con la comunidad de fe, lo cual implica una clausura y una afirmación de la identidad; esto no significa que debemos aislarnos en nuestro criterio o transformarlo en criterio único. Al contrario, es justamente a partir de nuestra lectura (interpretación, clausura) y de la afirmación de una identidad particular que podemos ir al encuentro del otro y que podemos dialogar.

Para algunos no es posible entablar un diálogo ecuménico o intercultural que tome como punto de referencia a la Biblia; y si bien es impertinente imponer a otros un criterio de verdad o una fuente de autoridad determinados (como es para los cristianos la Biblia), no será renegando de nuestras convicciones o excluyendo la Biblia como vamos a aportar al diálogo y al entendimiento con otras religiones y culturas. La Biblia es una plataforma válida desde nuestra identidad y cultura para hacer un aporte al diálogo, aunque debemos recordar que no es un libro que se lee en el vacío, sino que está relacionado estrechamente con una comunidad viva y también viene mediado por los criterios de interpretación de sus lectores.

Por tanto, una forma responsable de encaminarnos hacia un diálogo ecuménico e intercultural es a partir de hacernos cargo de nuestra historia y tradiciones, con su potenciabilidad pero también con su carga de complejidad y de contradicciones. También implica una relectura de nuestro bagaje y la definición de posiciones teológicas e ideológicas que orienten nuestro compromiso. Finalmente, requiere de una actitud abierta a la voz del espíritu que nos permita exponernos al diálogo y a la mirada del otro, para recibir al que es diferente como a un verdadero enviado de Dios.

7. De la palabra liberadora al compromiso

La lectura de la Biblia en clave liberadora acompañó el movimiento de la teología de la liberación desde sus comienzos y fue uno de sus recursos fundamentales. Una de las características de este movimiento es que se extendió fuera de las iglesias alcanzando las universidades, movimientos obreros y otros actores sociales; también sirvió de inspiración en otros continentes para iluminar y acompañar diferentes movimientos de liberación, ofreciendo alternativas para la teología y la lectura bíblica realizada en los países centrales.⁹

Con el pasar de los años dicho paradigma empezó a mostrar algunas limitaciones y dificultades para responder a los cambios sociales y culturales con sus nuevos desafíos, sin embargo conviene retener lo principal de su intuición original. Su pertinencia viene dada por la situación social en América Latina que lejos de mejorar, en muchos aspectos y para la mayoría, está peor que hace treinta años.

Dada esta realidad, volvemos a afirmar que la Biblia pertenece preferencialmente a los pobres y oprimidos, quienes tienen la perspectiva más adecuada para releer el querigma bíblico. Un desafío actual en esta línea de pensamiento es la emergencia de nuevos sujetos y situaciones que reclaman su derecho de interpretar y de ser interpretados por la Biblia: *pueblos originarios, culturas afroamericanas, perspectiva ecológica y de vida sustentable, perspectiva de género*.¹⁰ Esto representa una oportunidad de recrear el mensaje bíblico y de ofre-

⁹ Un repaso actual y más detallado de esta historia, y algunas consideraciones valorativas de la misma se pueden leer en el artículo de Néstor Míguez, "Lectura Latinoamericana de la Biblia - Experiencias y desafíos" en *Cuadernos de Teología XX* (2001), p.77-99, y también en Juan José Tamayo y Juan Bosch (editores), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001.

¹⁰ Ver propuesta de Pablo Richard sobre este asunto en "Hermenéutica - Camino de encuentro con la Palabra de Dios - Diez principios teóricos sobre la Lectura Comunitaria de la Biblia", *Los caminos inexhaustibles de la Palabra*, p.539-541.

cer novedades de sentido que aporten a contextos y situaciones específicas. La lectura como producción de nuevos sentidos ha sido fundamental en la conformación de la misma Biblia y en la historia de su recepción, y es la manera de transmitir una palabra viva, relevante y pertinente en todo tiempo.

Otro desafío es poner el foco del debate y de la acción en nuestras propias posibilidades para el cambio y para superar la historia de injusticias y desigualdades, articulando un discurso coherente con los procesos y dinámicas propias de nuestra realidad social y cultural. Siguiendo aquella pauta citada más arriba sobre la revelación de Dios en la historia y los acontecimientos, la *praxis* es el punto decisivo a partir del cual se fundamenta la palabra dicha. Es también allí donde se prueban las ideas, y donde se debe demostrar la validez y eficacia de la teoría. En el esquema de la hermenéutica liberadora, la *praxis* ocupa un papel esencial en la producción de sentido y el enriquecimiento del círculo hermenéutico.

Sobre el compromiso: convicción, ética y misión

El compromiso es el primer paso para comenzar a andar el camino de la liberación. En primer lugar, hablamos de la convicción pues es un constitutivo esencial del compromiso y de la ética, y también representa un énfasis significativo de la confesión evangélica. La convicción es la identificación con las ideas y creencias a las cuales se adhiere, es un reflejo de honestidad intelectual que no siempre resulta obvio. En el pensamiento evangélico, la convicción está íntimamente relacionada con el acto o experiencia de fe y es una expresión básica de pertenencia a la comunidad; por eso se habla del "bautismo de creyentes", se utiliza preferentemente el término "creyente" para referirse al cristiano y en general hay menos espacio para la adhesión nominal. Esta posición también involucra la "experiencia de conversión" y una tendencia hacia la diferenciación y disidencia con la mentalidad del "mundo", lo cual a su vez representa un potencial significativo para el cambio que quizás todavía no ha encontrado un cauce definido y no está suficientemente aprovechado.

En segundo lugar, afirmamos la necesidad de una ética consecuente y coherente con las ideas y creencias que sostenemos, algo que tampoco siempre resulta obvio. El término hebreo *halajá*, que significa camino o recorrido, nos ilustra esta idea de la ética como la conducta concreta a través de la cual expresamos e interpretamos la palabra. La ética no alude a lo que se debe o se debería hacer, sino a lo que se hace efectivamente, los hechos, que habitualmente son más elocuentes que las palabras.

En tercer lugar, la misión sería casi una consecuencia de la convicción, la ética y el compromiso, pero conviene desarrollar un poco más el concepto pues para algunos el término es conflictivo y puede resultar confuso. Lamentablemente muchas veces se ha utilizado el término misión para referirse a la práctica de la imposición de ideas y al proselitismo compulsivo; lo cual tiene suficiente fundamento histórico como para provocar el rechazo de muchos. Pero en todo caso, no deberíamos dejar caer la idea o el concepto básico de misión pues tiene una carga altamente positiva y constructiva, ya que implica el compromiso con las ideas y el involucramiento en acciones de transformación.

El concepto de misión está estrechamente relacionado con el de ecumenismo, y en ambos casos es igualmente perjudicial la falta de definiciones como la indiferencia. A veces da la impresión que para algunos expresar las creencias propias, tomar posiciones o tener un punto de referencia, no es compatible con la apertura al diálogo y la tolerancia. Tolerancia no es aceptar cualquier cosa, sino la capacidad de escuchar y comprender particularmente al que piensa diferente, para establecer un diálogo y buscar juntos los puntos de encuentro y cooperación.

Hacia una ideología profética movilizadora

La ideología profética es un condimento esencial de la hermenéutica y el movimiento de la liberación. Aquí podemos señalar tres dimensiones pertinentes del profeta bíblico que

destaca Croatto en una de sus obras¹¹: *el crítico, el concientizador y el intérprete de los tiempos*. La profecía es en primer lugar una crítica del pecado y la mentira en medio del pueblo; por tanto denuncia la maldad y la injusticia en todas sus formas y demanda la conversión y el cambio de actitud. La profecía es un factor de conscientización de la persona inauténtica y alienada, desenmascara lo que es falso y ubica en la realidad; por ejemplo desenmascara el falso culto a Dios y los engañosos anuncios de paz. La profecía interpreta los tiempos y dis-cierne la historia, por eso afecta a lo político y a los factores de poder. La profecía tiene también un papel fundamental en la orientación y la elaboración de propuestas, y proclama el establecimiento de Alianzas. La fuerza del profeta está en la Palabra, no en su poder político, económico, militar o sacerdotal; y en ese sentido no es un jefe o caudillo popular. La autoridad de la Palabra viene del espíritu de Dios que se manifiesta en la comunidad, de acuerdo a lo que dijimos más arriba en el marco de la perspectiva comunitaria.

El ámbito privilegiado de aplicación de la ideología profética movilizadora es la educación y la cultura, que es donde también se refleja la crisis moral y de humanidad que nos afecta como sociedad. Los procesos de transformación y mejoramiento de las condiciones de vida están íntimamente conectados con la educación y la cultura, pues se trata de producir un verdadero cambio desde abajo; desde donde saldrá una mejor distribución de la riqueza, políticos obedientes a la voz del pueblo soberano y una integración más justa con el mundo.

Esto también lleva a resignificar la acción política y social, en un contexto donde gran parte de la dirigencia política está devaluada y contaminada con hechos de corrupción, y el sistema de representación está en crisis. Es fundamental reivindicar la política como espacio para el ejercicio de la libertad y reivindicación de derechos ciudadanos, que implican una mayor presencia y protagonismo de la sociedad en el control de la gestión pública.

Samuel Almada
Camacú 282
1406 Buenos Aires
Argentina
sea@isedet.edu.ar

¹¹ Ver *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, p.77-91.

Análisis socio-económico-político

Resumen

En este ensayo se presenta el argumento que el análisis económico, político y social de los contextos en que se redactaron los textos bíblicos, nos permite comprenderlos mejor y entender cómo lucharon los patriarcas, reyes y profetas para enderezar los entuertos de sus sociedades. Esto no es una sustitución del análisis historicocrítico sino que descansa sobre éste. Solamente una lectura de esta complejidad nos puede servir si hemos de enderezar los entuertos que aquejan nuestro mundo hoy.

Abstract

This essay argues that the economic, political and social analysis of the contexts in which the books of the Bible were written helps us understand better how the patriarchs, kings and prophets struggled to right the wrongs of their societies. This is no substitute for the historical critical reading but rests on it and presupposes it. Only a reading of this complexity will serve us as we struggle today to right the wrongs of our societies.

Introducción

Todos hemos tenido la experiencia de reconectarnos con la vida y con el cosmos a través de la lectura de las Sagradas Escrituras. Por eso se llaman sagradas y son reverenciadas por los cristianos. Para esta experiencia no hacen falta "métodos exegéticos o hermenéuticos". Podemos conocer la Biblia como la palabra viviente de un Dios viviente sin necesidad de herramientas científicas.

Sin embargo, todos hemos tenido la experiencia también de encontrarnos con quienes sacan conclusiones reñidas con la vida y con el Dios viviente que sostiene la vida. Para superar estas lecturas mañosamente actualizantes se creó y nos ha servido muy bien el análisis historicocrítico de la Biblia que busca las raíces históricas de los diversos libros bíblicos. Se descubrió, por ejemplo, que los libros de Moisés están compuestos de por lo menos tres "documentos" o quizás corrientes de tradición, la yavista, la deuteronomica y la sacerdotal y que, evidentemente, no fueron compuestas por una sola persona. Y se dieron varios posibles contextos históricos para la composición de estas diversas corrientes. Se descubrió que el Texto Masorético (TM) y la Septuaginta (LXX) difieren en importantes puntos, como la famosa "virgen" de Is 7,14, que es virgen en LXX y joven mujer en TM, o Nabucodonosor "siervo de Yavé", que lo es en TM y no en LXX. Y se observó que el libro de Isaías contiene realmente tres libros diferentes que fueron compuestos en tres diferentes contextos históricos bien definidos en este caso, el siglo VIII a.e.c. (Antes de la era común), el exilio babilónico en el siglo VI, y la provincia de Yejud bajo los persas (siglo V), respectivamente.

Estas contextualizaciones históricas que se pueden afirmar con más o menos confianza, según el caso, tienen la importantísima función de impedir que actualicemos los textos indiscriminadamente. Sin negar que la bestia en Apoc 13 puede ser un instrumento útil para leer cualquier imperio, sabemos que su uso por Juan fue para identificar y denunciar al Imperio romano. En fin, el método historicocrítico fue y es de mucha importancia para los creyentes.

Hemos ido descubriendo que hay muchos enfoques o métodos más que son útiles para leer con inteligencia nuestros textos sagrados, y este número de RIBLA busca dar cuenta de algunos de ellos. Nuestra tarea en este ensayo es analizar lo que estamos llamando el análisis socioeconopolítico. De ninguna manera estamos descalificando al método estructuralista, el método feminista, o los muchos métodos más que han demostrado su fecundidad para armar el sentido de los textos. En fin, el texto no tiene un solo sentido sino es capaz de generar muchos.

Análisis socio-económico-político

Nosotros los humanos creamos con lo que nuestro pasado nos legó nuestras propias vidas. En esta labor creadora necesitamos producir o adquirir la comida, el vestuario, la vivienda, el transporte y otros. Esto es el aspecto económico de la vida. Es evidente que los materiales para crear estos elementos indispensables para nuestra vida no están simplemente a la mano para tomarlas libremente. Otro puede monopolizar la harina, por ejemplo, y si lo requerimos para hacer nuestro pan tendremos que comprarlo o arrebátárselo. En cualquiera de los casos hay un juego de poder, y con ello entramos a la esfera de la política que tiene sus propias reglas, primeramente analizadas fríamente por Maquiavelo. Es decir, no es posible separar la red de relaciones económicas en cualquier sociedad de las relaciones políticas. Hemos dicho "en cualquier sociedad" y con ello hemos ya entrado a la esfera de lo social. Los humanos vivimos necesariamente en sociedad. Sin parejas no hay reproducción, y ya la relación de pareja es una pequeña sociedad. En la realidad todos nacemos en familias particulares que gozan de alguna honra —o en algunos casos deshonra— ante los otros. Y todos nos formamos en alguna tradición religiosa que nos da una cosmovisión y unos rituales para pasar por las etapas críticas de la vida. Este aspecto social no se puede separar del aspecto económico ni del aspecto político en la vida que se vive. Con dificultad y pérdida de precisión podemos separar estos aspectos analíticamente en el pensamiento. En este ensayo queremos tratarlos en un solo abordaje. La manera de presentar el análisis será a través de ejemplos de textos que se ven iluminados cuando tomamos explícitamente en consideración sus aspectos socioeconopolíticos. Y a ello pasamos.

El éxodo de Egipto

Dice la primera frase del decálogo, "Yo soy Yavé tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto de la casa de servidumbre" (Ex 20,2). *Beit 'abadim* o "casa de servidumbre" puede perfectamente traducirse "casa de esclavitud". Entender cuál fue esta condición en Egipto requiere un análisis socioeconómico. Y examinando un texto como Gn 47,13-25 podemos identificar el tipo de servidumbre en Egipto como aquél que Marx llamó "modo de producción asiático", y que mejor sería llamar "modo de producción tributario". En sociedades estructuradas según este modo de producción, que son muchas tanto en América precolombina como en África y Asia antiguas, una sociedad de campesinos existía en una sumisión absoluta a sus reyes tiránicos. Su esclavitud o servidumbre se concretaba en la obligación de entregar a sus monarcas una porción de su cosechas, de las crías de sus animales, y de responder a llamados del trono a entregar días de trabajo para "obras sociales" identificadas y dirigidas por el trono. Dentro de las aldeas podía haber una relativa independencia y hasta una democracia limitada para escoger sus propios líderes, pero no había escapatoria de las demandas del trono. Era, pues, una especie de esclavitud generalizada. Al entender este fenómeno podemos entender cómo fue posible para este pueblo liberado tolerar una esclavitud doméstica aunque fuera limitada a seis años. La experiencia egipcia no les lleva a rechazar cualquier esclavitud. Rechazan solamente la que han conocido, la esclavitud generalizada a un rey. Sus leyes obligan a descansar y dejar descansar cada séptimo día, prohíben el cobro de intereses sobre préstamos, hacen de los ancianos de la aldea los jueces en casos criminales, etc. Todo es una reacción al sistema socioeconómico de Egipto y la búsqueda de crear otra cosa diferente.

Deutero-Isaías

El lector acusoso puede observar que los capítulos 40 a 55 del libro de Isaías forman una unidad. Hay indicios como la mención de Ciro en 45,1 y la alusión al mismo en 41,1-4 que permiten situar este bloque en el exilio babilónico del siglo VI a.e.c. Los estudiosos llaman a este bloque el Deutero-Isaías. Es decir, el contexto histórico de este material profético pue-

de establecerse con poquísimo margen de dudas. Los editores del libro de Isaías, o mejor, los autores del libro en su conjunto, vieron en estas profecías una continuación con el libro de las profecías del Primer Isaías, Is 1-39. ¿Qué añade la lectura sociopolítica? Mucho. A base de 2Reyes 24-25 y Jeremías 52 podemos identificar los exiliados como gente tomada de la ciudad real de Jerusalén. La población de Judá era en un noventa por ciento campesinos, pero los babilonios no deportaron a esta población campesina. Según Jr 52,30 el total de los deportados fue de cuatro mil personas, un mínimo porcentaje de una población no menor a doscientos cincuenta mil. Según 2Reyes 24,14 fueron diez mil los deportados de la primera deportación, aún un porcentaje pequeño. En la clasificación de estas personas en 2Reyes 25,18-19 aprendemos que fueron los sacerdotes, oficiales del ejército y funcionarios de la corte, en suma, la élite de la sociedad judaíta. Estos fueron el público a quienes se dirigen las exhortaciones del Deutero-Isaías.

Pues bien, las exhortaciones del profeta son para animar a los deportados a volver a Jerusalén cuando Ciro invada y permita el regreso, como se anuncia lo hará. Con esta información es posible hacer una lectura crítica de la utopía del profeta y, se supone, de quienes regresaron unos años después. Lo más notable en Isaías 40-55 es un vacío, la ausencia total de la población mayoritaria campesina. Los campesinos no cuentan. El exilio babilónico espera regresar y retomar sus posiciones de mando, y los grandes señores terratenientes que vivían en Jerusalén a retomar sus tierras. Esto nos permite poner esta utopía, que no deja por ello de ser bella, en su lugar sociopolítico no tan bello.

Qohélet

Elsa Tamez ha hecho una lectura de Qohélet (Eclesiastés) muy esclarecedora.¹ Este es un libro sapiencial que no tiene claros indicios de su fecha de composición. Los estudiosos no han logrado un consenso sobre el análisis histórico. Seguimos a Tamez en situarlo en el siglo III a.e.c. durante el dominio tolomeo de Palestina.

Los tolomeos ejercían una dominación total. Tenían un sistema administrativo desarrollado a la perfección para que Palestina produjera productos agrícolas que no se podían cultivar en Egipto (vino, aceite de olivo) y para sacar grandes cantidades para la exportación. El sistema de impuestos drenaba una cuantía sustancial para el tesoro del rey Tolomeo. Era una combinación de lo mejor del mundo gerencial griego con lo mejor del sistema egipcio de impuestos. En este contexto se entienden las referencias frecuentes de Qohélet al mundo "bajo el sol" como referencias al mundo egipcio-tolomeo, donde se rendía culto al sol.

Su enfoque sobre este sistema se puede apreciar cuando habla de "todas las violencias perpetuadas bajo el sol", del "llanto de los oprimidos", y de "la violencia de los verdugos" (Qoh 4,1). Qoh 5,7 ilustra la naturaleza jerárquica de esta sociedad: "una dignidad vigila sobre otra dignidad, y otras más dignas que ambas". El futuro es incierto y la memoria del pasado se pierde (Qoh 1,11; 2,16). En este mundo "bajo el sol" la riqueza y el amor a los bienes barre con todo, y ya no se valora la sabiduría (Qoh 9,13-16).

Pero Qohélet no es un cínico sino un maestro del pueblo (Qoh 12,9-10). Y su mensaje de fondo es que no se debe dejar que las riquezas deslumbren; este mundo es *jével*: su libro comienza y termina con la frase lapidaria: "jével de jéveles, todo es jével". Se acostumbra traducir esta palabra clave por "vanidad", y hay unas pocas veces cuando en el libro tiene ese sentido (11,10; 7,15; 9,9). Pero su sentido más usual tiene que ver con el olor apestoso de un escusado. Podríamos traducir la frase lema, "Peste de pestes, todo apesta". Ahora bien, esto no es una constatación objetiva; esta es la conclusión de un sabio que ha examinado muchos aspectos de su sociedad que se dice moderna y eficiente (obsérvese el "Qohélet dice"). Es una observación socioeconómica de algo que no es totalmente evidente. Muchos jóvenes se enlistaban en los ejércitos tolomeos, los mejores del mundo, para poder ver las maravillas del mundo. Y muchos hombres de negocios lograban colocarse dentro del sis-

¹ Cuando los horizontes se cierran, San José, DEI, 1998.

tema en situaciones ventajosas para ellos. Pero, si bien Salomón dijo en Proverbios que el principio de la sabiduría es el temor de Yavé (Prov 1,7), aquí el sabio afirma que ese principio de la sabiduría es reconocer que todo apesta. De este reconocimiento se puede seguir elaborando una visión realista de la conducta de la vida de parte del sabio.

Conclusión

Vivimos en este siglo XXI en un mundo donde mucho es *hével*, apestoso. Quizás el diez por ciento de la población del mundo vive consumiendo desenfrenadamente un exceso que no es sostenible. El petróleo se agotará pronto, el clima global se calienta y los océanos suben de nivel y la atmósfera se carga de bióxido de carbono, para mencionar solamente algunos de los efectos que van cercando la vida, y no solamente la vida humana.

Mientras tanto, la mitad de la población del mundo vive en gran estrechez. Unos 34,500 niños mueren de hambre cada día y plagas como el paludismo y el SIDA matan millones de pobres que no logran conseguir las medicinas requeridas para detenerlas. El contraste con el exceso del diez por ciento que vive en un consumo sin límites es un escándalo.

En esta situación es necesario hacer nuestros análisis económicos, políticos y sociales para poder diseñar estrategias que tengan una probabilidad de éxito en transformar el sistema global. ¡El asunto es urgente! Y no se logrará nada si no logramos entender los mecanismos que nos mantienen atados en esta situación de muerte. Un análisis de textos bíblicos como el Deuterocanónico y Qohélet nos permiten ver cómo los profetas y sabios de Israel que escribieron los libros sagrados hicieron para enfrentar sus crisis. Aunque nuestras soluciones no pueden ser las mismas, sus esfuerzos pueden inspirarnos en nuestras luchas. Precisamos todas las herramientas accesibles y el análisis socioeconómico es una de las más útiles.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, California, 91711
USA
jjpixley@earthlink.net

Lucas 1-2: una mirada económica, política y social

Resumen

El presente artículo postula una comprensión del “proyecto político” que se propone el autor lucano. Fundamentalmente se sostiene que la idea del autor es desplazar la esperanza de una reivindicación de Israel, aún del Israel fiel o verdadero, y su reemplazo por el Reino de Dios como un Reino de los pobres. La identidad nacional en que se basó la primera interpretación de la promesa y el pacto es esencialmente errada, y debe ser reemplazada por un sentido de “clase”. Los textos de los dos primeros capítulos de Evangelio de Lucas, incluyendo los salmos y expresiones proféticas y angélicas que en ellos se incluyen son analizados desde esta perspectiva.

Abstract

This article forwards a certain understanding of the political purpose of the Lucan texts. Basically, we believe that the intention of the author is to forego the hope of a vindication of Israel, even of a true or faithful Israel, and its substitution for the Reign of God as a Reign of the poor. The national identity that served as base for the first interpretation of the Promise and the Alliance was essentially wrong, and must be replaced by the notion of “class”. The texts of the first two chapter of the Lucan Gospel, including the Psalm, prophecies and angelic messages included in them are analyzed from this perspective.

Repasando algunas cuestiones metodológicas

El estudio de los textos bíblicos desde una perspectiva económica, política y social (el elemento ideológico y cultural es parte de este estudio, aunque requiere herramientas analíticas distintas), debe buscar bajo la superficie de los textos, identificar elementos que no necesariamente son evidentes, especialmente si desconocemos los encuadres históricos en los que surgieron. Los escritos que conforman nuestras Escrituras judeo-cristianas abundan en narraciones de distinto tipo, como el elemento predominante. Además constan entre sus escritos cuerpos legales, e incluye poesías, sentencias de sabiduría, oráculos proféticos, epístolas y toda otra gama de géneros y subgéneros. Pero ciertamente la descripción y el análisis de los componentes económicos o políticos, al modo de hoy, no forma parte de su repertorio. A los sumo ocasionalmente agrega algún dato aclaratorio sobre alguna situación o costumbre.

Ello no significa que no nos brindan absolutamente información al respecto, o que los autores bíblicos carecen de cualquier tipo de conciencia de la importancia de estas facetas de la vida humana. Por el contrario, como veremos, estas están incorporadas decisivamente en los textos. Pero aparecen como un subtexto, supuestos o escondidos en medio de otras perspectivas. La dimensión ética sobre las cuestiones económicas o políticas, las identidades sociales en juego, aparecen enunciadas en los oráculos proféticos, en las leyes, en algunos salmos o proverbios, en los relatos evangélicos o en las exhortaciones paulinas, sin duda. Pero no lo hacen desde una explicitación descriptiva o a partir de un análisis cuidadoso de las relaciones de poder —sería un anacronismo pedirlo— sino desde un relato testimonial. A través de esos testimonios, las herramientas lingüísticas y de la ciencias sociales nos permiten hoy intentar una reconstrucción de los modos y relaciones productivas de las distintas formaciones sociales que son atravesadas por la narrativa bíblica, recuperar, al menos parcialmente, las condiciones de ejercicio del poder en que transcurren los hechos, y entrever los modos de organización social y sus luchas.

Para ello debemos examinar cuidadosamente los textos, valiéndonos de los aportes de los distintos métodos que nos ayudan a desbrozar las cuestiones subyacentes de entre los ele-

mentos aparentes y visibles. Ello requiere ver, en primer lugar, el texto mismo, las condiciones de su composición, sucesivas modificaciones redaccionales, modos de transmisión. El aporte de los métodos histórico-críticos se hace necesario en esta etapa. También es imprescindible el trabajo sobre la estructura del texto, para identificar los ejes que dan sentido al discurso. Las cuestiones filológicas tienen también su importancia pues, en muchos casos, nos permiten ubicar el contexto social de un autor, e incluso su extracción de clase. Por ejemplo, la comparación del uso y manejo del griego koiné por parte de los distintos autores neotestamentarios ha sido decisivo para ayudar a ubicar su procedencia étnica o su formación cultural, que está relacionada, generalmente, con el ámbito social al cual se vinculan¹. También el estilo literario y el manejo narrativo de los autores son significativos en este sentido. Este número de RIBLA está destinado, justamente, a mostrar como funcionan estas distintas aproximaciones.

Los métodos socioanalíticos, en este sentido, si bien comparten con los métodos histórico-críticos la preocupación por la ubicación histórica de los escritos, y valoran el sentido que los estudios semióticos descubren en los textos, centran su aporte en los componentes externos que el texto incorpora, no en su historia redaccional, sino por la formación social de la que provienen. Por lo tanto su mirada se extiende más allá del texto y su entorno inmediato para procurar recuperar las tensiones sociales, económicas y políticas de las cuales el texto forma parte. En el caso de la Biblia ello no solo tiene que ver con los conflictos que Israel o las nacientes comunidades cristianas tienen con su entorno, sino que también se hace necesario considerar las tensiones internas y luchas por el poder o las distinciones sociales y económicas que ocurren dentro de los propios grupos que los conforman. Porque todo texto literario está atravesado y juega un rol en esas tensiones. Poder ubicar el texto en ese juego de poderes es también parte de la tarea interpretativa que se propone la hermenéutica bíblica.

Para ello se vale de las distintas teorías y herramientas que proveen las ciencias de lo social. Pero esto tampoco es neutro, ya que las ciencias sociales están también atravesadas por los distintos conflictos sociales. Las diversas escuelas que conforman el campo de los estudios sociales responden, a su vez, a intereses económicos y políticos (como así también a distintos intereses académicos). Hay teorías y métodos que dependen de las ideologías dominantes, que buscan trabajar sobre los funcionamientos sociales modélicos, que ponen énfasis en los organizadores y cohesionantes sociales. Por otro lado tenemos las llamadas sociologías del conflicto, que muestran las tensiones y luchas abiertas y encubiertas que se dan entre distintos grupos, sectores y clases sociales. Pero hoy por hoy tampoco encontraremos estas escuelas "puras", ya que van surgiendo nuevos énfasis y aportes que matizan el panorama, que introducen otras alternativas analíticas, que recuperan elementos de las distintas aproximaciones en la búsqueda de perfeccionar las variantes metodológicas. Así, aún quienes se inscriben dentro de las teorías del conflicto tienen visiones distintas según pongan énfasis en algunas dimensiones u otras del mismo, según provengan de las sociedades dominantes o de los países y naciones que sufren las imposiciones de la desigual distribución de la riqueza, como así también del poder y saber. Además, la significación que han tomado las luchas étnicas, y el reconocimiento de las diversas subjetividades y los mecanismos del imperio en sus anisas de control han obligado a incorporar nuevas teorías y elementos analíticos para poder dar cuenta de la complejidad social que hoy vivimos. El estudio del texto bíblico busca reconocer en sus páginas los componentes de esos conflictos, que de una manera - a veces más velada y otras veces explícitamente - también están presentes en su testimonio, y se hacen significativos en cuanto los descubrimos como relevantes y pertinentes en nuestra lectura.

La incorporación de la noción de género y los estudios que de ello se derivaron, que han afectado los análisis económicos, políticos y socioculturales más allá de su temática específica, también han hecho su impacto en las ciencias de lo social, y, por ende, en la herme-

¹ Es paradigmático el caso de Pablo, clásicamente considerado un hombre "culto". Sin embargo, el trabajo de comparación que hizo A. Deissman del griego paulino con el griego "vulgar" que muestran algunos de los papiros hallados en "Oxhirrincus" (*Licht vom Osten*, Tubinga, Verlag von J.B.C. Mohr, 1909) ha obligado a revisar la afirmación tradicional y a reubicar a Pablo socialmente, en un manejo del idioma más cercano a los sectores "populares" que al manejo literario de los más ilustrados -como el que se aprecia en el escrito llamado "Carta a los Hebreos", por ejemplo.

néutica bíblica, especialmente, aunque no exclusivamente, en las lecturas feministas, de lo cual han dado muestras varios números de RIBLA, incluido el presente. La sociología del conocimiento nos obliga a tomar en cuenta estos datos como una forma de dilucidar los condicionamientos epistemológicos incluidos en esta o cualquier otra forma de lectura.

Yendo al texto lucano

El “plan político” del introito lucano

Siendo que otros autores, en este mismo número de RIBLA, presentan los otros aspectos previos a los que hemos hecho referencia, nos limitaremos a destacar los componentes sociopolíticos y económicos del pasaje. Ya en el introito (Lc 1, 1-4) aparecen algunas cuestiones que deben verse en perspectiva sociopolítica, referidas tanto a cuestiones de conflicto de poder interno de las nacientes iglesias cristianas, como a la relación con el entorno social. La declaración del autor de proponerse “poner en orden” lo que otros han escrito o narrado, y contar “las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas” expone una intencionalidad que no puede soslayarse, que tiene implicaciones en cuanto a las dinámicas sociales que establece todo documento escrito, toda fijación de la memoria. A través de este escrito nuestro autor busca posicionarse en el mundo del naciente cristianismo como un “ordenador” del relato. Lo cual implica una cierta cuota de poder, que solo pueden ejercer los sectores letrados.

De esa manera se presenta como un interlocutor privilegiado dentro del cristianismo, y del cristianismo hacia afuera. Su escrito, y por lo tanto su punto de vista, se vuelve referencial, superior a los otros por estar “ordenado”, ser fruto de una “cuidadosa investigación” y referir cosas ciertas. Ha de contar la “historia verdadera”, frente a los otros escritos, fuentes y versiones que quedan, por ello, como desordenados, incompletos, parciales. Con este introito posiciona su escrito como la “vera historia”, por lo tanto la insinúa como “historia oficial” para el conjunto de las comunidades cristianas (que, claro está, tienen generadas en sí, escritas o no, sus otras narrativas). Hemos de decir que 20 siglos después sigue teniendo ese carácter, si bien amortiguado porque otras historias lograron también un lugar en el canon. Pero su prolongación en el segundo tratado, que se presenta como clara continuación del primero, le ha dado un puesto privilegiado, tanto que es el ordenador fundamental del calendario litúrgico cristiano.

El introito también explica en qué se diferencia “Lucas” de otros “cristianismos”. La idea de que el cristianismo surgió como una “única iglesia” directamente del ministerio de Jesús, y que luego se dividió, hoy está fuertemente cuestionada (ver RIBLA, vol.22 y 29 y los textos allí citados). Resulta cada vez más claro, a medida que se supera el condicionamiento ideológico, que los grupos que se constituyeron en seguimiento de Jesús fueron diversos, en su origen, ubicación, memoria, “teología”, y también en su comprensión de la relación con el mundo circundante y el Imperio. Cada uno generó sus propios relatos de acuerdo a cómo entendió su misión. Algunos quedaron vinculados finalmente por el mutuo reconocimiento en lo que llegó a constituirse como “la Iglesia”, otros quedaron fuera de ese “acuerdo” (grupos gnósticos, ebionitas, etc.). Los incluidos dejaron sus relatos en el canon, los otros no. La teología lucana disminuye ese dato. Al plantear que su escrito contiene y ordena los otros, además crea la sensación de que los unifica, los muestra coherentes y unívocos, cosa que, en realidad, nunca ocurrió.

Se puede decir, en gran medida, que Lucas es el iniciador de la idea de que hubo un único comienzo común, y que la iglesia se expande a partir de un único centro: ese es el plan del libro de Hechos. Es más, tomando al Evangelio en su conjunto, la larga travesía que caracteriza y diferencia a Lucas de los otros sinópticos supone, como bien lo han marcado muchos comentaristas y estudiosos de la estructura de la obra lucana, una convergencia de todo en Jerusalén, para que luego de Jerusalén surja la misión. Por la presencia del Resucitado y el hecho de Pentecostés la Iglesia es consolidada en ese centro (lugar del “primer concilio”). Luego la presencia de Pablo y su historia indica el traspaso de ese centro al mundo gentil y su

capital, Roma. Las consecuencias de esa visión en lo social, político y eclesiológico distan de ser incidentales, como su proyección al día de hoy lo demuestra.

Por lo tanto, el introito de "Lucas", sin dejar de reconocer que hay otras maneras de contar los hechos (otras "iglesias"), sugiere que se apoyan en historias incompletas, insuficientes o inseguras. Lucas conoce estas historias e indirectamente las desacredita. Él las ubicará en su justo lugar, en su relato "canónico". La investigación histórico-crítica nos ayuda a ver cómo produjo ese proceso, aunque dicha metodología suele no asumir (hay excepciones) que ello es también el resultado y la respuesta a una situación conflictiva y a una lucha por la hegemonía entre las nacientes comunidades cristianas. Las diferencias, notables sobre todo con el Evangelio de Mateo, tanto en su comienzo como en su final, no responden solo a variedad de fuentes o recursos literarios, o al "ambiente" judaico de uno y gentil del otro, aunque estos datos sean significativos. Se corresponden con proyectos eclesiológicos distintos, con entornos sociales diferentes, con disputas eclesiológicas reales y diversas maneras de entenderse en el contexto del Imperio. No olvidemos que ya para finales del Siglo 1 las disputas entre secciones enfrentadas del cristianismo va tomando fuerza e incluso trascendiendo socialmente, cómo bien lo marca, entre otras fuentes, las cartas a las siete iglesias del Asia Menor de los cap.2-3 de Apocalipsis. Y es claro que esas disputas incluyen como se entienden las comunidades en su vínculo entre sí, pero también en su relación con el Imperio.

Este introito también puede leerse como dedicatoria o apelación a un receptor privilegiado, Teófilo, y el hecho de que este esté mencionado con un título honorífico: "excelentísimo", ha dado lugar a no pocas especulaciones. Si, como suponen varios exégetas, esto indicaría que el escrito está dedicado a un funcionario del Imperio, el sentido político se refuerza. "Lucas" se convertiría así en el portavoz oficial de la naciente Iglesia frente al poder estatal. Por un lado explicitaría la pretensión del cristianismo de ser portador de una verdad, de hechos ciertos, históricamente fechados, y no de una superstición. Ayudaría a separarlo de judíos revoltosos, con quienes quieren identificar a los cristianos (esto resultaría claramente visible en algunos tramos del final del Evangelio y en Hechos).

El ambiente original y sus expectativas

Los primeros capítulos del relato lucano se sitúan en los alrededores de Jerusalén. De esta manera da un ambiente-marco para el comienzo de su historia. Los hechos de la primera narrativa se relacionan con el centro del poder judaico: el templo. Los episodios que jalanan estos dos capítulos iniciales se abren y cierran en el templo: es en su servicio del Templo, y ni más ni menos que en el propio santuario, que Zacarías recibe la noticia de que su mujer tendrá un hijo y lo llamará Juan. Es más, si bien el relato se traslada momentáneamente a Galilea para el anuncio a María del nacimiento de Jesús, ésta, a su vez, ya embarazada, visitará a su también encinta pariente Elizabet en una aldea de Judea, cercana a Jerusalén. Allí pronunciará el canto llamado tradicionalmente "Magnificat". Será también en el Templo, en su discusión con los maestros de la Ley que encontraremos a Jesús niño por última vez. En ese episodio se muestra la distancia que Jesús toma del Templo, discutiendo con sus "oficiales", y retirándose de allí para volver sólo al final de su relato, en su confrontación con ese centro de poder judaico.

Hacer girar todos estos hechos en torno del centro político del Israel del primer pacto² no es una decisión casual. Aquí se plantea, nuevamente, y como una variante más de las opciones contrastantes que ya hemos señalado, la existencia de dos proyectos distintos, con cla-

² Nótese que sólo Lucas, entre los sinópticos, habla de la copa de la Cena como "la sangre de un nuevo pacto" (Lc 22,20, al igual de Pablo en 1Co 11,25), mientras que Mt y Mc ponen simplemente "el pacto" (Reina-Valera tiene "nuevo pacto" en los tres casos, seguramente por que en las condiciones en que produjo su traducción, trabajo con textos "contaminados"). Seguramente esta diferencia, como veremos, no es causal y está vinculada con las diferencias eclesiológicas y políticas que ya hemos notado.

ras y divergentes implicaciones políticas. No es casual que Mateo³ no mencione la centralidad del Templo; y si bien por razones de su propia teología tiene que cumplir con el nacimiento en Belén y por ello tiene a María y José temporalmente en Judea, por el contrario, en su relato de Jerusalén solo viene el peligro y la amenaza, y del poder jerosolimitano proviene la matanza de los inocentes (que Lucas ignora). El proyecto mateano implica un Israel profético, donde se cumplen las leyes mosaicas "hasta el exceso", donde el pacto se completa, donde la Ley se cumple y no pasa (Mt 5,17-18). El Mesías que viene a Israel inaugura el Reino de los justos (Mt 1,19; 10,41; 25,31-46, especialmente v.37). El judaísmo del templo y de los fariseos es desechado para hacer evidente la realidad del Israel fiel, capaz de incorporar proféticamente a los otros pueblos.

En cambio, en el intento lucano, es necesario mostrar que el proyecto político de Israel es inviable. No se trata del Israel fiel, sino de un nuevo Israel, que ya no es una nación políticamente discernible entre las otras naciones. En realidad, a los ojos de Lucas, el proyecto de un Israel restaurado es el resultado de una incomprensión básica, que quedará en evidencia después, en el diálogo con los viajeros de Emaús (Lc 24,21-27) o en la inoportuna pregunta de los discípulos al resucitado (Hechos 1,6). En la visión política de Lucas es necesario mostrar cómo operaba ese proyecto, como seguía hasta sus días, informando cierta parte del cristianismo, y superarlo mediante el proyecto que propone su parcialidad eclesial, que es una de las variantes de la iglesia gentil.

Para ello Lucas muestra en el inicio de su relato el ambiente judaico en torno del Templo. Todas las expresiones que veremos, sean de Zacarías, María, Simeón o Ana, reflejan ese Israel de una esperanza en su restauración como nación, ese apego a la Ley y su cumplimiento. Ese es el Israel y el proyecto político que deberá ser modificado (incluso abandonado) por la presencia de Jesús. Es el mejor Israel posible, pero aún así insuficiente. No es casualidad que en Lucas se encuentre todo lo que se hace "en cumplimiento de la Ley" (o expresiones similares) (2,22-27, 39) solo en estos dos primeros capítulos. La única mención en ese sentido en el resto del Evangelio de Lucas aparecerá en 16,12-17. Allí Jesús, en polémica con los fariseos, les dice que la Ley no pasará. Pero lo hace en el marco de que ellos, que sostienen la Ley, no la cumplen. Sin embargo, es en ese mismo contexto que remarcará que "la Ley y los Profetas llegan hasta Juan. Desde entonces es anunciado el reino de Dios y todos se esfuerzan por entrar en él" (v.16).

En su dinámica narrativa (ver el trabajo de Darío Barolín⁴ en este número de RIBLA) Lucas va preparando el terreno para mostrar que el cumplimiento de la promesa no tiene que ver con el sentido nacional de Israel. Es más, que en la medida en que la expectativa mesiánica está centrada en esa dimensión está destinada a ser frustrada, desmentida. El autor del Evangelio se vale de las oraciones y salmos que se entonan, por parte de distintos protagonistas en estos capítulos iniciales, para mostrar cuál era esa expectativa, y mantenerla en suspenso hasta indicar, en los capítulos finales, cómo debe ser releída, modificada, sustituida.

En el caso del nacimiento de Juan, al anuncio del ángel señala, entre otras cosas, que "hará volver los corazones de los padres a los hijos y de los rebeldes a la prudencia de los justos" (1,17), y que ello hará que el Señor tenga un pueblo bien dispuesto. La primera expresión da para el asombro: en realidad toda la tradición marca que los hijos deben volver a la fe de los padres. Pero acá el movimiento se da en sentido inverso: los padres deberán reconocer en sus corazones a sus hijos. La cita es de la última profecía reconocida, Malaquías, el último verso de la Biblia hebrea (4,6⁵). Con la cita del último dicho del último profeta se anuncia el nuevo. Pero la cita es tomada solo en su primera mitad, pues el recíproco "de los hijos

³ Recorro constantemente al contraste con Mateo, ya que en el análisis sociopolítico ayuda mucho a discernir los elementos en juego el poder trabajar con la visión de proyectos alternativos, y notar en sus contrastes las opciones que cada uno hace sobre los mismos elementos centrales.

⁴ Agradezco a Darío que haya compartido conmigo su texto antes de terminar yo el presente, lo que me ha servido de dato para poder conformar mi propio texto.

⁵ En el texto masorético, 3,24. En la LXX este verso está omitido y figura otra expresión, exhortando a seguir la Ley de Moisés.

a los padres" es omitido. Es el antiguo Israel el que deberá volver su corazón al nuevo, los padres a los hijos, y no al revés. No se trata de una reconciliación entre generaciones para afirmar el antiguo proyecto. Para aclarar el pensamiento se insiste: "los rebeldes a los justos". En un curioso paralelismo se identifica ¡a los padres con los rebeldes y los justos con los hijos! Con el nacimiento de Juan el ciclo de la reivindicación israelita, el retorno de Elías incluido, se ha consumado. Ahora corresponde que el pueblo se prepare para algo distinto. Diríamos: Dios ha iniciado una nueva política, y ellos deben prepararse y disponerse para ese cambio. Pero, a esta altura, todavía no lo saben: sólo lo declarará proféticamente el ángel anunciador.

Cuando finalmente se produce el nacimiento de Juan, Zacarías entona un cántico que comienza, justamente "Bendito el Señor Dios de Israel, que ha visitado y redimido a su pueblo...". Será en el contexto de esa oración que se reivindicará el pacto (1,72) (diatheke única mención en los Evangelios, fuera de los citados textos de la última Cena). De allí que Lucas después invocará "un nuevo pacto". El niño tiene su misión en el marco de Israel, en la reivindicación de la fe de los padres, en el viejo anhelo israelita. Es más, el tono es fuertemente confrontativo con los otros pueblos. Es la reivindicación de Israel frente a sus enemigos y los que los odian (v.71). "Librados de nuestros enemigos", en el contexto en que es puesto este canto sólo puede referirse al Imperio romano. Y sin embargo, para ese grupo, para esa lectura de la promesa, esa liberación no ocurre. Todo lo contrario, tanto el hijo que Zacarías celebra como el Mesías que aguarda serán ejecutados por sus enemigos, y Lucas se encargará de dejarlo claro al final del relato. Ese anhelo finalmente será mostrado como insuficiente, basado en una cabal incompreensión de la voluntad divina.

Antes, el canto de María había cerrado con una expresión similar. El socorro del redentor a su pueblo es un hecho, las promesas aparecen vinculadas a la herencia abrahámica (1,54-55). En realidad el canto incluye todo un programa social y político revolucionario, que ya ha sido estudiado muchas veces como para repetirlo aquí. No le va en zaga, en cuanto a la expresión de su convicción, el final de la oración de Simeón: "gloria de tu pueblo Israel" (2,32). La profetisa Ana también expresa su confianza y alegría para todos los que "esperan la redención de Jerusalén". Lucas no ha ahorrado oportunidad de mostrar que, en esa etapa, aún el círculo de los justos que rodean los nacimientos de esos niños proféticos, la visión de la liberación está vinculada con el proyecto de Israel como nación.

Hacia un nuevo proyecto económico-político

Como dijimos, para el Evangelio de Lucas - y también en Hechos - estas esperanzas de Israel se frustran, no hay ninguna restauración del Israel fiel, los sueños del cumplimiento de la ley y del "pacto" en la manera esperada no se realiza. ¿Qué queda, entonces, de la promesa?

En estos capítulos que nos toca analizar la respuesta a esa pregunta comienza a insinuarse en aquello que expresan los ángeles ante los pastores: que la paz de Dios es "en los hombres de buena voluntad". El anuncio angélico incluye la mención a la "ciudad de David" como lugar del nacimiento, pero no hace referencia específica a la restauración de Israel. Su anuncio es "para todo el pueblo". Es el laos, el conjunto no calificado de los habitantes de la región, es el "pueblo de la tierra", el receptor de este anuncio extraordinario. Ante estos representantes de los sectores considerados el Israel "impuro" aparece claro que el Mesías esperado se hará presente en la simpleza de un niño pobre, acunado en un establo, recostado en un pesebre. Esto les permite identificarse de una manera total: para los pastores el Mesías nace en lo que es su propio ámbito de trabajo, un establo, un pesebre, en la forma en que quizás nacieran sus propios hijos y los acunaran. El retorno alegre de los pastores no se debe a la bondad de Dios con Israel, ni incluye ninguna alabanza de la restauración nacional - lo que diferencia de las expresas menciones de estos elementos en el resto de los interlocutores del capítulo, sino la maravilla de un Mesías que se presenta como alguien que proviene de su propia condición.

Esta consideración por los pobres, que también figura en el canto de María especialmente, recorrerá luego las páginas de todo el evangelio lucano. Este tema lucano es bien conocido⁶. Es en los pobres donde se manifiesta el Reino, y es de ellos (Lc 6,20⁷). Es decir, no se "restaura el Reino a Israel", como lo sugieren los viajeros de Emaús o la pregunta de los discípulos, sino que se anuncia el Reino de los pobres. A los que no pueden prever qué comerán mañana, a la "manada de los sin recursos y sin poder, a estos pobres es que place a Dios darles el Reino (Lc 12,29-34). Es más, quienes quieren acercarse al mismo deben mostrar su solidaridad con los pobres, despojándose de los bienes que poseen y disponerlos para las "obras de misericordia".

Así, lo que comienza siendo un espacio político identificado por un centro nacional religioso, se transforma en otro espacio, identificado por un centro económico vinculado a la vida de los pobres, del pueblo no ya en sentido de nación, sino en sentido de clases y sectores. La profecía es releída, no desde la búsqueda de la reivindicación de Israel, sino desde su clamor por la justicia hacia los pobres. Por eso, será el Mesías que se identifica, no por su gloria, sino por su sufrimiento, no por su abolengo, sino por su humilde cuna, lo que Lucas rescata. Incluso, extendiéndonos más allá de los capítulos indicados, la revisión de la genealogía de Jesús nos lo pone fuera de la línea de sucesión real (nuevamente en contraste con Mateo), ya que si bien es hijo de David, no lo es en la línea salomónica que ascendió al trono (Lc 3,31-32). Esta diferencia no es políticamente inocente. La genealogía luego se remonta a Adán, para señalar que el vínculo de Jesús no es con un pueblo en particular (Mateo solo se remonta hasta Abrahán), sino con toda la humanidad, en "todos los hombres de buena voluntad".

Así, la lectura del Magnificat, por ejemplo, cambia su acento. El núcleo significativo del mismo, en la perspectiva lucana, la "profecía que se cumple" de este himno, no es ya el final pro-israelita del mismo (Lc 1,54-55), sino que aún éste debe ser interpretado a la luz de los versos anteriores: "Quitó de los tronos a los poderosos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y a los ricos envió vacíos" (v.52-53). Ahora el que ha de ser quitado del trono no lo será a favor de un nuevo Rey (el César cambiado por un descendiente de la casa real de Israel), sino por una clase social. Por eso, en el momento de la crucifixión, los representantes de Israel se burlan mientras el pueblo (la multitud de los presentes, que no son exclusivamente israelitas) lo llora.

Consecuencias económico-políticas

Decir que Lucas tiene una visión que incluye a la gentilidad por sobre Israel no es nada teológicamente nuevo. Tampoco lo es decir que su evangelio tiene un particular énfasis en la condición social y la centralidad de los pobres. Pero es necesario reconocer las implicaciones políticas que esto tiene en el contexto del Imperio (el de ayer y el de hoy).

El reemplazo de un proyecto nacional por uno universalista es de notables consecuencias políticas (en esto Lucas es paulino). Al imperio se lo ataca no ya por que invade y amenaza a un estado nacional, o por que coopta a su elite; se lo confronta por su dimensión social y económica. La alternativa no es el retorno a un Israel fiel que se expande a toda la humanidad (el final del Evangelio de Mateo, en paralelo al mandato mosaico frente a Canaán), sino el testimonio ante todo el mundo de la necesidad de un Reino de los pobres en lugar del Reino del César o de cualquier otro monarca, aunque sea un monarca davídico.

Por ello Lucas no desacredita al Imperio en tanto expansión universal, sino en tanto esa universalidad es la explotación del humilde. Y de ello son culpables tanto los representantes del Israel del Templo como su alianza con el arbitrario poder romano. Por cierto que, cuan-

⁶ Ver *RIBLA* vol.44 y la bibliografía allí citada. También los textos de René Krüger, especialmente su Tesis Doctoral: "Dios o Mamón", ISEDET, 1987.

⁷ Nuevamente, y no por repetida debe dejarse de lado, vale la comparación con el texto mateano. Allí los "pobres" son "de espíritu", lo que permite indicar al Israel que se humilla ante su Señor, en tanto que la expresión directa de Lucas pone el acento en la condición social más que en la religiosa.

do abarcamos el libro de los Hechos, vemos que el Evangelio llega al centro del nuevo poder, Roma, al corazón de la gentilidad; pero llega encarcelado. Es el carácter opresivo del Imperio lo que lo hace injusto. Los proyectos nacionales, aún cuando pueda parecer que responden a la promesa y se muestran fieles a la Ley, no son el objeto del Evangelio. Lucas ha "reordenado" y unificado el mandato evangélico para que responda a una visión económica y social antes que a una particularidad política.

Por cierto que ello no lo exime de ambigüedad. Como todo intento político, se construye en contraste con otros. Y Lucas usa las herramientas discursivas que tiene para reforzar su visión, aún en confrontación con otros cristianos, como hemos visto. La sabiduría del Espíritu es que, aunque quiere constituirse en vocero único no lo logra, y el canon lo corrige incluyendo también otras alternativas (aun cuando no todas). Pero por cierto la suya también quedó incluida significativamente. Lo que no lo exime de que su ambigüedad también se ha prestado para proyectos eclesiales y teológicos de dominación.

Lo que pretende "Lucas" como "vocero del cristianismo" es interpelar al Imperio, no ya por su pretensión de universalidad, sino por su política opresiva, por su manejo arbitrario del poder, por su desconocimiento de la justicia de los pobres, de las mujeres, de los marginados. A estos exalta, mostrando, por otro lado, que la esperanza de una reivindicación basada en lo nacional o en la identidad religiosa sólo se dirige a la frustración. No deja de tener gran actualidad.

Néstor Míguez
Camacú 282
C1406DOF Buenos Aires
Argentina
miguez@isedet.edu.ar

Un método que se descubre en la inversión y el re-aprendizaje

Una aproximación intercultural a Lucas 1-2

Resumen

Este ensayo propone leer Lucas 1-2 desde una aproximación intercultural. Leer cualquier texto bíblico desde esta perspectiva es algo nuevo, sin embargo no es nueva la temática dentro de la Biblia. Como práctica de lectura se hace necesario insistir en la solicitud del diálogo al que pocas veces estamos acostumbrados/os, una vez que tenemos como hábito ver el texto como un legado "mono-cultural". - Mi pretensión sería por consiguiente: en el proceso de lectura de Lucas 1-2 nombrar algunos rasgos cuyas implicaciones me parecen más fundamentales para el cultivo de una praxis intercultural en el texto; mirar al texto como una expresión de cultura de culturas en relaciones y transformaciones abiertas, o más bien, culturas en constante tensión dialéctica. Se trata, entonces, de una práctica que nos afirma no sólo como sujeto de la lectura, pero principalmente nos abre a la importancia del diálogo entre el texto y el ser sujeto de inversión en nuestras propias culturas.

Abstract

This essay is an attempt to read Luke 1-2 from an intercultural approximation. Reading and interpreting a scriptural text from this perspective is something new, but is not a new theme in Bible studies. As a reading practice it is necessary to insist on the need for dialogue, something which we are not accustomed to since we ordinarily read and interpret the biblical text as a "mono cultural" legacy. - My pretension is, in the process of studying Luke 1-2, to name some elements which seem to me more fundamental in motivating an intercultural praxis of the text; to look at the text as a cultural expression of different cultures in relation with each other and open transformations or, better still, cultures in constant dialectic tension. I mean, therefore, a practice which affirms us not only as subject of the reading, but primarily leads us to the importance of the dialogue between the text and being subject of inversion in our own cultures.

Introducción

Como los demás evangelios, el Evangelio de Lucas ha sido y es estudiado regularmente desde diferentes propuestas de lecturas. En esta ocasión Lc 1-2 será leído desde una propuesta intercultural. La perspectiva intercultural nos propone entrar a Lc 1-2 con una disposición caracterizada por una paciente acción de renuncia; encaminándonos a la ruptura de la idea de unidad del texto, en el sentido de dejar transparecer en él las diversidades de las cuales está formado. Nos estaremos moviendo en un texto construido por un autor que en su situación contextual, principalmente religiosa, se afirma en intereses y propuestas, para lo cual hace uso de símbolos e imágenes por medio de los que propone inversiones y re-aprendizajes.

Las interrelaciones a la entrada del texto (Lucas 1,1-4)

En estos primeros versículos (1,1-4), conocidos como el prefacio, el autor además de presentarnos la obra, nos permite conocer el por qué su proyecto es significativo y al mismo tiempo su diferencia con trabajos similares. Con esto, nos invita a prestar atención especial a lo que continúa. Se trata de una dinámica introductoria que nos conecta con el tema de la identidad; la identidad del material que está siendo presentado. En ese afán, se hace necesario anunciar la solidez de este material, "para que sepas la verdad precisa acerca de las cosas

que te han sido enseñadas" (v.4). Con esto, el autor abre paso al ejercicio de pertenencia, ciertamente, dentro de una cultura, donde los significados son compartidos y al mismo tiempo cuestionados.

En este sentido, es interesante la dedicatoria a *Teófilo* "amigo de Dios" (v.3c),¹ que parece ponernos de manifiesto los actores sociales dentro de la dinámica de relaciones, o más bien, el carácter no privado del texto.

El material presentado por Lucas surge de lo que podemos llamar interrelaciones culturales, o mejor, en la dinámica de interacción de propuestas. Y más, se trata de dinámicas y relaciones en las que no solo existen continuidades y determinaciones persistentes, sino también tensiones, conflictos, resoluciones innovaciones y cambios.² El propio autor se presenta consciente de que depende de sus predecesores a quienes utiliza como fuente, se asocia a ellos, por eso afirma: "he decidido yo también" (1,3).

Se señala en el texto que existieron otros relatos anteriores de los eventos narrados (v.1-2) que podrían tratarse de los "evangelios".³ Esto nos dice que se trata de procesos en elaboración y transformación continuas. Es el primer sabor que nos deja el prefacio de esta obra: sabor a interrelaciones, interculturalidad, innovaciones, transformaciones. Además, el contenido del prefacio deja ver que Lucas no está entendiendo su Evangelio como un ejercicio puramente académico. El autor parece ser un cristiano, alguien en quien los eventos descritos han sido "cumplidos", y no alguien que investiga desde fuera.

Teniendo que cambiar los hábitos de hablar - nacimiento e infancia (Lucas 1,5-2,52)

Vemos con Sharon H. Ringe, que la forma formal que aparece en el prefacio, cambia súbitamente, y se entra a un estilo que se puede llamar bíblico.⁴ Este cambio de estilo en la manera de expresar los pensamientos puede entenderse perfectamente dentro de un sistema de relaciones e interrelaciones sociales donde la efectividad de la comunicación es marcada, precisamente, por la movilidad de hábitos de hablar o expresar las ideas teniendo en cuenta al otro.⁵

El cambio se va a notar también en Lc 3, esta vez para un lenguaje del tipo más cotidiano, el cual se distingue del lenguaje formal del prefacio y, al mismo tiempo, del lenguaje religioso de los dos primeros capítulos. Más que una presentación en 1,5-2,52 estamos delante de una larga narrativa que nos trae la temática del nacimiento. Esta narrativa se desarrolla en un estilo de paralelismo entre relatos y personajes.

¹ Como bien señala Sharon H. Ringe, "aunque no se sabe a ciencia cierta de quién se trata, puede ser el nombre de un personaje específico, o puede tratarse de un nombre general para referirse a las personas que forman parte de la comunidad, algunos de los cuales pueden haber sido gentiles atraídos por la teología y principios morales del judaísmo, pero no totalmente convertidos al judaísmo". *Luke*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995, p.20.

² François Bovon, citando a Aristóteles, entiende que Lucas está convencido de que la investigación histórica puede confirmar la verdad evangélica. Para Lucas, la verdad es una sola, y las pruebas son argumentos retóricos destinados a persuadir más que a establecer objetivamente la evidencia. *El Evangelio según San Lucas*, Salamanca, 1995, p.65.

³ Joseph A. Fitzmyer sugiere no dar demasiada atención a quiénes podrían ser estos antecesores, y que más bien Lucas reivindica implícitamente su derecho a intentar, por su propia cuenta, algo que vaya en la misma línea, al tiempo que está convencido de que su obra supera las anteriores. De cualquier forma, este autor señala que los estudios recientes aceptan que este Evangelio según Lucas depende de Mc, Q y L. Este L, no necesariamente designa documentos escritos y del cual bebieron tanto Lucas como Mateo. Para él, no hay ninguna razón para entender que esos "muchos" predecesores fueran distintos de los "testigos oculares y servidores de la Palabra". *El Evangelio según Lucas II - Traducción y comentarios capítulos 1,1-8,21*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986, p.17

⁴ Sharon H. Ringe, *Luke*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995, p.25.

⁵ Sin embargo, ese tener en cuenta al otro, puede ser con el objetivo de incorporarlo a la manera de pensar del autor, lo que generaría una cosificación del otro, o puede ser en el sentido de transfiguración de lo propio en lo ajeno con base a la interacción y la creación de un espacio común, determinado por la co-vivencia. (Ver Raúl Fornet-Betancour, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001, p.46-47.

Los factores estructurales que gobiernan los discursos narrativos pueden ser diferentes materiales. Lucas hace un uso de la estructura de forma más dramática que los otros evangelios, hace uso de cruzamientos para destacar la importancia del material que él ha escogido relatar. Por ejemplo, en 1-2, coloca historias de la anunciación y nacimiento de Juan y Jesús en un programado paralelismo (para clarificar sus respectivos roles).⁶

Otra vez, él hace el sermón en Nazaret (4,16-30) paradigmático, haciendo el discurso público de Jesús (similarmente el discurso de Pentecostés de Pedro es paradigmático para los Hechos). Él organiza 9,51-19,28 como un viaje a Jerusalén, muerte y ascensión (13,23, etc.), y con esto provee una estructura interpretativa para el material contenido dentro de la sección. El Evangelio finaliza, y Hechos comienza, con la ascensión de Jesús la que es de una importancia central para Lucas (y lo coloca en el punto central de su trabajo).

Lucas también organiza un cuidadoso y extensivo juego de paralelos entre Jesús, Esteban, Pedro y Pablo, los cuales hacen el punto que el verdadero discípulo es el que sufre con Jesús, y que Pablo fue un verdadero apóstol de Cristo; con y de similar estatura a Pedro. Esta es la estrategia narrativa usada por Lucas, con la cual guía a sus lectores/as a que puedan recordar a través de ésta los elementos importantes de su historia.

Observando de cerca los relatos paralelos

Después de observar la propuesta de construcción en paralelo que parece traernos Lucas, podríamos afirmar que ya desde la propia estructura del texto este evangelio juega con las interrelaciones. Y esto es un dato importante para nuestra propuesta de lectura de interculturalidad. Para una mejor observación de esa estructura, de relatos paralelos e interrelacionados, presentamos con Sharon Ringe, una sugerencia de división de los dos primeros capítulos de Lucas:

A. Anunciación	1,5-38	B. La Visita de María a Isabel	1,39-56
1. Juan el Bautista	1,5-25		
2. Jesús	1,26-38		
C. Nacimientos, Circuncisiones, e infancias	1,57-2,52		
1. Juan el Bautista	1,57-80		
a. Nacimiento	1,57-58		
b. Circuncisión y nombramiento	1,59-79		
c. Infancia	1,80		
2. Jesús	2,1-52		
a. Nacimiento	2,1-20		
b. Circuncisión y presentación templo	2,21-39		
c. Infancia	2,40-52		

Podemos observar tres grandes partes. La primera y la tercera destacan los pares, esto es, dos anuncios y dos nacimientos. Por medio de esta división hay posibilidad de entrar en contacto con un texto que nos permite, por medio de las informaciones presentadas, estar próximo de prácticas que tienen que ver con las características culturales de los grupos que intervienen. Las informaciones, aunque colocadas con tranquilidad, sin embargo, nos permiten sospechar por dónde se inclinan las intenciones o preferencias del autor.

En relación con Juan el Bautista, Lucas enfatiza sobre el anuncio de su nacimiento y sobre su nombramiento. En la historia de Jesús, el nacimiento y la presentación en el Templo reciben mayor atención. El espacio "templo" aparece haciendo parte de la identidad de Jesús (volveremos a esto más adelante). Mientras que Juan está más ligado a la casa, la familia: "y nos ha levantado un cuerno de salvación en la casa de David su siervo" (1,69).

⁶ Meter Cotterell y Max Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation*, London, SPCK, 1989, p.80-82.

Prestar atención a las diferencias en cómo son presentados Juan el Bautista y Jesús nos permite un diálogo con el texto sin reducir ni convertir en objeto a uno o a otro. Esto implica decir que la propuesta que nos trae Lucas no cae del cielo, sino surge en un contexto determinado. Es una propuesta que surge como proceso, así lo que va cristalizando como propio de Juan Bautista o de Jesús, parece surgir del conflicto entre grupos.⁷ Por eso, lo que llamamos o es dicho de uno o de otro, no tiene que ser visto como unipersonal, sino surgido en la interacción de lo que es cada uno.

Entre tradición e innovación

El tema de la anunciación está formado por dos momentos: el anuncio del nacimiento de Juan Bautista (1,5-25) y el de Jesús (1,26-38). Ambos anuncios están en paralelo, y en ellos se destaca una relación semántica de tipo teológico-cultural, pero también en la manera en cómo están construidos. También existen oposiciones entre los dos.

Primer anuncio - En la dinámica de invertir e innovar (Lucas 1,5-25)

Es el tiempo de Herodes, rey de Judá,⁸ cuando se anuncia el nacimiento de Juan Bautista. Un anuncio que tiene como base una vieja temática: la infertilidad, bien conocida en el mundo de Israel. Es sobre eso que se inicia el nacimiento de Juan. Su madre Isabel y su padre el sacerdote Zacarías son de edad avanzada: "no tenían hijos, porque Isabel era estéril, y los dos de avanzada edad" (1,7)⁹. Esto lleva a pensar en la discriminación de personas entradas en edad, que parece fue una práctica común en esa sociedad.¹⁰ Sin embargo, en la propuesta de Lucas aparece una inversión a estas prácticas. Hago observar, entonces, que a través del texto tenemos asimetría entre joven-viejo, mujer fértil y estéril, pero también entre mujer y hombre (v.25).

El anuncio y el nacimiento de Juan se dan bajo un patrón político-cultural-religioso específico. Zacarías está oficiando en el templo, "mientras oficiaba delante de Dios..." (v.8), se

⁷ Las explicaciones que generalmente se dan sobre la composición de los relatos de la infancia suponen un proceso de reflexión teológica, más que de cualquier otro tipo. En nuestra propuesta, y sin obviar la base teológica de los relatos bíblicos, hacemos notar el carácter conflictivo en los procesos al interior de las culturas. Como dice Raúl Fornet-Betancourt "culturas no son bloques homogéneos, de rígida ambivalencia, exigen una continua labor hermenéutica". *Transformación intercultural de la filosofía*, op.cit. p.249.

⁸ Desde el inicio, en el texto hay interés en ofrecer información no sólo sobre la situación cultural a nivel religioso, sino también hay datos reflejando el panorama político que está influenciando a Lucas. En relación a esto, hay quienes afirman que Lucas es cuidadoso en colocar informaciones históricas. Un buen ejemplo de esto es Lc 3,1-2. William Barclay, *The Gospel of Luke*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1975, p.2-3 y 20. Lo que no significa que cometa errores en el uso de fechas. Con todo, Joseph A. Fitzmyer señala imprecisiones en el uso de la historia por parte de Lucas. *El Evangelio según Lucas*, op.cit. p.196-197.

⁹ No tener hijos para la cultura del Israel antiguo era una carga pesada, principalmente para las mujeres. Usualmente las mujeres eran responsabilizadas de lo que la falta de hijos podía provocar; sufrimiento y vergüenza sobre su esposo. Esto era visto como juicio de Dios contra ella. Ya conocemos casos como el de esta pareja: Sara y Abraham (Gn 16; 21); la mujer de Maná, la madre de Sansón (Jc 13); Ana y Elcaná (1Sm 1-2). François Bovon afirma que "la infertilidad se veía como un sufrimiento y una humillación en una cultura en que la maternidad era la razón de ser de la mujer". *El Evangelio según San Lucas*, op.cit., p.93. Por su parte, autores como William Barclay informa que, en las leyes judaicas, judíos fueron excomulgados por no tener esposas, o quien tuvo esposa y no tuvo hijos. Así el no tener hijos, fue una razón válida para el divorcio. *The Gospel of Luke*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1975, p.10.

¹⁰ Lucas, como otros textos del Primero y Segundo Testamento, hace referencia a la edad para identificar a las personas, principalmente mujeres, como viejas. Lo que puede significar que esta temática era importante para la comunidad de Lucas. El término *probebekúia* "estar avanzada en edad", es la misma expresión para identificar la situación de Sara en Gn 18,11-12 para decir que ya no menstruaba; la profetiza Ana en Lc 2,36 para decir que tenía 84 años; igualmente el término *geras*, usado para identificar a Isabel como vieja. Y más, Ivoni Richter Reimer nos recuerda que en la cultura romana la vejez se liga con la pérdida de la capacidad de procrear que va de 20-40 años para la mujer y de 40-55 para los hombres, lo que queda fuera de esto es considerado "injusto". Cf. "Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo", en *Ribla* 44, Quito: RECU, 2003/1, p.39).

aparece un mensajero, “el Ángel del Señor”, que más tarde se identifica, “yo soy Gabriel” (v.19). Es en medio del rito en el templo que Dios se manifiesta a Zacarías por medio de un ángel que le anuncia: “tu mujer Isabel te dará a luz un hijo, y lo llamarás Juan” (v.13).¹¹ Se anuncia la llegada de un niño, e inmediatamente se le asigna una misión junto con Dios dentro de la tradición, “será grande ante el Señor e irá delante de él con el espíritu y el poder de Elías” (v.17). De esa forma, el niño es introducido en la cultura, y al mismo tiempo el compromiso que en ella tendrá, “será un gran profeta” como Eclo 48,22 y Lc 7,28. La tarea de Juan será con muchos, “y a muchos de los hijos de Israel les convertirá al Señor, su Dios” (v.16).

“Muchos” implica un anuncio que tiene una característica de colectividad, vista desde el inicio en la propia participación del pueblo que está en el santuario, “comprendieron que había tenido una visión en el Santuario” (v.22). De nuevo percibimos inversión con Zacarías, quien tiene la función de interpretar, es interpretado por la multitud. Así mismo, por su falta de credulidad, quien tiene la función de hablar, es silenciado (v.20), en tanto Isabel es quien dice: “esto es lo que ha hecho por mí el Señor” (v.25). Otra inversión la encontramos en el plan del Señor para el niño, “irá delante de él con el espíritu y poder de Elías, para hacer volver los corazones de los padres a los hijos, y a los rebeldes a la prudencia de los justos” (v.17).

Por un lado, las inversiones presentes en el texto pueden entenderse como crítica de lo habitual en la cultura a la que hace referencia. En este sentido, y con Raúl Fonet Betancourt, utilizando el pensamiento de Ortega y Gasset, se concretiza el que ninguna cultura cae del cielo como un regalo sagrado e intocable, sino que son realidades históricas que deben su aparición a las respuestas contextuales que dan los seres humanos a sus preocupaciones, necesidades, cuestiones.¹² O, como bien dice Mercy Amba Oduyoye, “cultura es un amplio concepto, que siempre necesita finos ajustes”¹³. Delante de esta constatación, es necesario plantear una crítica a prácticas opresivas y destructivas en las culturas.¹⁴

O, por otro, las inversiones a las que el texto nos invita pueden ser entendidas como innovaciones al interior de la propia cultura. Se trata de un ejercicio de convocación de voces y de re-orientación de saberes y sabidurías. A rigor, es una innovación que convida al movimiento de re-aprendizaje para poder continuar; y que se origina a partir de preguntar si ¿la cultura tiene o no fuerzas para continuar siendo horizonte generador de sentido en la vida cotidiana? Por eso entendemos que se trata de una tensión dialéctica entre lo tradicional y lo innovador, pero sale a relucir por la presión o expansión de formas externas que posibilitan generar la tensión, en este caso la presencia romana es una realidad. De esa forma, la innovación puede acontecer de diversas maneras y presentarse con muchos rostros. Es así que sugerimos entender el segundo anuncio.

Segundo anuncio - En proceso de re-aprender (Lucas 1,26-38)

El segundo anuncio es sobre el nacimiento de Jesús, en paralelo con el de Juan el Bautista. En ese sentido, se puede entender la presentación de Juan como precursor de Jesús. Para Joseph A. Fitzmyer, Juan es quien inaugura el “tiempo de Jesús”.¹⁵ El anuncio del nacimiento de Juan es un material que pertenece a la tradición, y Lucas parece reelaborarlo. Estos relatos de la infancia, si bien es cierto que suponen un proceso de reflexión teológica,¹⁶ enten-

¹¹ Ya conocemos historias como esas, a Abraham se le anuncia que Sara va a tener un hijo (Gn 18).

¹² Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p.222.

¹³ Mercy Amba Oduyoye, *African Women's Theology*, Ohio, The Pilgrim Press, 2001, p.12.

¹⁴ Musimbi R. A. Kanyoro, *Feminist cultural hermeneutics – An African Perspective*, Cleveland, The Pilgrim Press, 2002.

¹⁵ Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas II*, op.cit., p.52.

¹⁶ Con Joseph A. Fitzmyer, tenemos que este proceso se puede verificar en Lucas, en el sentido apologético que tiene el paralelismo entre Jesús y Juan Bautista, en el uso de títulos como Hijo de Dios, Señor y Mesías, propios de la resurrección se traen al período del nacimiento de Jesús e incluso al anuncio de su concepción (Lc 1,32-35; 2,11). El resultado de toda la reflexión teológica se concreta en una cristología pluridimensional en Mateo y Lucas, frente a la concepción bidimensional de Marcos. *Ibid*, p.43-45.

demos también que la construcción se inserta en intenciones culturales de re-aprendizaje, que pueden estar relacionadas con la proyección de una forma de racionalidad que se verifica o falsifica como modelo sólo en proceso de diálogo y contraste con otras.

En ese proceso dialógico de creación y re-creación, se puede afirmar que la redacción de Lucas está marcada por el desarrollo rápido de la cristología y por el mesianismo judeohe-lenista, específicamente aquel que reinaba en la comunidad de Alejandría. En este sentido, se destaca no tanto la historicidad probable de los hechos narrados, pero sí el significado teológico construido a partir de préstamos y modificaciones de los motivos.¹⁷ Así, se observa que la terminología de los v.31-33 y 34-35 es totalmente judía, pero el mesianismo judío, como suele ocurrir entre las minorías, expresa su identidad propia en categorías extranjeras.

Todavía deteniéndonos en la propia propuesta de Lucas de presentar los nacimientos de Jesús y Juan el Bautista en paralelo, destacamos los préstamos pero también las inversiones entre los dos relatos. Encontramos el mismo mensajero, Gabriel, conectando los dos relatos, pero manifestándose en un espacio diferente al del Templo: "Y al sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret" (v.26). Quien recibe el mensaje no es un sacerdote. Sorprende la figura de una mujer, "virgen"¹⁸, de nombre María. Identificada como prometida de José, descendiente de David. Es a ella a quien se le anuncia "vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús" (v.31).

Esta mujer no está pidiendo hijos. Está sin casar. Zacarías, en cambio, pedía hijo: "no temas, Zacarías, tu petición ha sido escuchada" (v.13). Zacarías y María, ambos parecen haberse impresionado, pero el texto señala que Zacarías fue al ver el *ángel* (v.12), en tanto que María lo estuvo por las palabras del *ángel*: "¡Salve, muy favorecida! El Señor está contigo; bendita eres tú entre las mujeres" (v.28). Tanto María como Zacarías cuestionan al escuchar la noticia. Zacarías hace la pregunta desde su ser viejo, así como su mujer Isabel (v.18). María pregunta desde su condición de mujer que no ha tenido relaciones sexuales, "cómo será esto, pues no conozco varón?" (v.34).

Además de estas relaciones entre el anuncio a María y a Zacarías, parece haber en el texto un mayor énfasis en hacer el evento del nacimiento de Jesús más milagroso que el de Juan el Bautista:

"Respondiendo el ángel, le dijo:
El Espíritu Santo vendrá sobre ti,
y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra;
por eso lo santo que nacerá será llamado Hijo de Dios." (v.35)

De esta forma, se resalta el anuncio no de un nacimiento biológico, pero sí uno a partir de la propia participación divina. Y esto se debió a la gracia que María halló delante de Dios: "no temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios" (v.30). María, al hallar esa gracia hace posible el anuncio de concebir. Vemos con Ivoni Richter Reimer, que esta gracia de Dios, subvierte los valores culturales e ideológicos de valores patriarcales: la mujer se convierte en agente de transformación, a ella le es dado el poder de nombrar.¹⁹ De nuevo, estamos frente a un ejercicio de inversión dentro de la cultura; una inversión que se coloca como crítica a la capacidad de la cultura de estar a la altura de las necesidades de quienes pertenecen a ella.

La interrelación de cuerpos y tradiciones

El tener participación, el ser sujeto, le posibilita a María confiar y afirmar: "he aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra. Y el ángel se fue de su presencia"

¹⁷ François Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, op.cit., p.104-105.

¹⁸ Tanto en Lucas como en Mateo, María es llamada una "virgen". Esta palabra que viene del griego puede ser usada para hombres o para mujeres, identifica a alguien quien no ha tenido relaciones sexuales.

¹⁹ Ivoni Reimer Richter, "Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista..." en: *Ribla* 44, p.48.

(v.38). Y ahora, es María quien va a anunciar el mensaje, ya no hace falta Gabriel. Pero no sólo María, sino que dos mujeres se encuentran. María llega a la casa de Zacarías y saludó a Isabel. Isabel ya conocía el actuar de Dios, pero a través del sentir de su propio cuerpo. Ese movimiento le posibilita la entrada del Espíritu Santo: "y aconteció que cuando Isabel oyó el saludo de María, la criatura saltó en su vientre; e Isabel fue llena del Espíritu Santo" (v.41).

Y las dos mujeres comparten la experiencia de sus cuerpos y la experiencia de haber creído (v.39-56). Es, entonces, a través de este encuentro de cuerpos que las narraciones de anuncio del nacimiento de Juan y Jesús se relacionan. Ahora María regresa a su casa (v.56). Mediante la visita, Lucas enlaza las dos tradiciones. Así se convierte en un encuentro no sólo de tradiciones, pero también de proyectos innovadores, una pluralidad de mundos reales nuevos.²⁰

El autor del texto que juega entre tradición e innovación, retorna ahora a Juan el Bautista (v.59-80). Nos cuenta sobre la costumbre de la circuncisión de Juan (v.59) y finaliza con el regreso de Zacarías y su reacción delante de todo lo acontecido "quedó lleno del Espíritu Santo, y profetizó" (v.67), y las características de la niñez (v.80). De nuevo abandona la historia de Juan para, a partir de ahora, centrarse en Jesús.

Un nacimiento marcado por el viaje - (Lucas 2)

En el cap.2 tenemos el nacimiento de Jesús. Nos llama a la atención en este cap.2 la no mención de Juan el Bautista, a pesar del paralelo entre las dos narrativas, como ya dijimos, en término de los personajes Jesús y Juan el Bautista, y en la manera en cómo Lucas, haciendo uso de la tradición, parece juntar las dos culturas e intentar enfatizar algunas innovaciones.

Entendemos que la motivación de Lucas de estar proponiendo inversiones o re-creaciones, haciendo uso de la tradición, le nace de la necesidad de dar nuevo sentido a algunos eventos de la vida cotidiana del grupo para el cual escribe, los y las *Teófilos*, como dicho en la primera parte de este ensayo.

Nos parece interesante el movimiento que ocurre en este capítulo, el cual, como habíamos sugerido, podemos dividir de la siguiente manera: a) El acontecimiento del nacimiento – 2,1-20, b) Circuncisión y presentación en el Templo – 2,21-39, c) Infancia de Jesús – 2,40-52. En la primera parte destacamos los personajes José y María como centrales. Pero también el cuidado que tiene Lucas en narrar las circunstancias en que ocurre el nacimiento. No sólo cuenta sobre el período en que ocurre, sino trae también información de las características del momento.

¡Nacimiento y movilización!

Así como se ubica históricamente el tiempo del anuncio del nacimiento de Juan Bautista, Lucas hace lo mismo con el nacimiento de Jesús. Desde el punto de vista socio-político este nacimiento se da, según Lucas, en un momento de movilización (v.1-5). Es tiempo del emperador César Augusto, quien ordena empadronarse todo el mundo en su ciudad natal. José y María van de "Galilea, en la ciudad de Nazaret, a Judea a la ciudad de David que se llama Belén" (v.4-5).²¹ Delante de esto, nos parece interesante la pregunta planteada por Sharon H. Ringe, en el sentido de ¿qué podría estar significando esta información sobre un censo, más allá que un simple conteo de habitantes?²² El dato sobre el censo no es un dato inú-

²⁰ Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, op. cit., p.228.

²¹ Llama a la atención que Mt 2,1 recuerda la tradición de que Jesús nace en Belén, pero no da ninguna explicación de por qué. No habla de censo.

²² Sharon H. Ringe sostiene que no hay reporte de censo en Palestina, en la época del nacimiento de Jesús. *Luke*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995, p.44-41. En tanto que Barclay William, nos recuerda que en diferentes períodos en el imperio romano se realizaron censos con la finalidad de estimar los impuestos y descubrir quienes fueron obligados para el servicio militar. Los judíos estuvieron exentos del servicio militar, por eso se entiende que es-

til en el relato del nacimiento. Se puede percibir, en esta primera sección de la primera parte, relaciones de oposición de culturas diferentes. La cultura a la que pertenecen José y María, y la cultura del imperio. Esta última forzando una movilización:

“Y sucedió que mientras estaban ellos allí,
se cumplieron los días de su alumbramiento.
Y dio a luz a su hijo primogénito;
le envolvió en pañales
y le acostó en un pesebre,
porque no había lugar para ellos en el mesón.” (v.6-7)

“Mientras estaban ellos allí”, es la expresión que conecta con lo dicho en los v.1-5. De hecho, dos acciones están ocurriendo simultáneamente, el censo y el nacimiento. Y es a partir de esta conexión entre censo y nacimiento que Lucas construye la figura simbólica de Jesús, usando elementos que tienen significado cultural. Es cultural lo de la circuncisión y el nombre (v.21), y más tarde la presentación al templo (v.22ss).

Entre tanto, el dato sobre el “pesebre” – encamina para el “no haber lugar para ellos en la hospedería” (v.7c).²³ Con eso, Lucas explica que Jesús perteneció a una familia no de gran prestigio. Más bien, una familia vulnerable especialmente cuando tuvieron que dejar la seguridad en la ciudad donde vivían. Ahora bien, esa realidad de vulnerabilidad es construida por la asimetría de poder que se percibe entre el mandato del imperio y la realidad de humillación por la que la familia pasa.²⁴

Rápidamente el autor deja la historia del nacimiento y va para otro tema, el de los pastores (v.8-20). En este momento la acción de anunciar vuelve, pero los objetos del anuncio son los pastores, y es el anuncio no de lo que va a pasar, pero de lo que ya pasó, “porque os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es Cristo el Señor” (v.11). Y este mensaje viene acompañado de alegría: “Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz entre los hombres en quienes Él se complace” (v.14). Esta noticia anima al movimiento de los pastores a querer “ir” y “ver”. El “ver” provoca “anunciar” (v.17).

Desde un espíritu de diálogo intercultural esta acción de “ir”, “ver” y “anunciar”, nos dice algo más que una simple disposición de los pastores. Se trata, por un lado, de una acción que contradice la concepción de una cultura que excluye y, por otro, hace público lo que ha pasado al interior de una familia:

“Y cuando lo vieron,
dieron a saber lo que se les había dicho acerca de este niño.
Y todos los que lo oyeron se maravillaron
de las cosas que les fueron dichas por los pastores.” (v.17-18)

Continúa la práctica de Lucas de revertir modelos, en esta ocasión, los pastores, económicamente pobres y religiosamente marginalizados, no son personas de poder o excepcionalmente piadosas, llegan a ser proclamadores de la buena nueva. Ellos son anunciadores a la propia familia y otras personas. Así mismo, los pastores se regresan y María pondera las cosas escuchadas.²⁵ Es así que Lucas construye la figura de María.

te censo tendría propósitos de impuestos. En Egipto hay recuerdos de este tipo de censo, y si aconteció en Egipto, aconteció en Siria también. Y Judea fue parte de la provincia de Siria. Esas informaciones vienen de documentos sobre censos escritos en papiro y descubiertos en poblados y villas y en las arenas del desierto.

²³ William Barclay considera que este “no haber lugar en la hospedería” es algo simbólico de lo que después iba a pasar con Jesús, pues él va a ser rechazado más adelante. El único lugar que encuentra es la cruz. *El Evangelio de Lucas*, op. cit., p.21.

²⁴ Esa realidad de humillación no se puede limitar a que no fueron acogidos con la familia, pues no se puede dejar en un plano de individuos, familias, sino mejor de una estructura social que excluye y controla.

²⁵ Para Sharon H. Ringe, esa actitud de María debe verse dentro de la dinámica de Lucas de presentar oposiciones. *Luke*, op. cit., p.44; mientras que François Bovon nos dice sobre el dilema en que se encuentra Lucas, entre “dar a conocer”, como los pastores, pero escoge “guardar los acontecimientos” como María. *El Evangelio según Lucas*, op. cit., p.192

Desde un diálogo intercultural, se pone en marcha una práctica de solidaridad radical que hace posible el reconocimiento del fundamento pre-político de la dignidad de los seres humanos.²⁶ Solidaridad entre la familia, representada en este momento por María, y los pastores que vienen a anunciar. Esta solidaridad se concretiza en una práctica de afectividad subjetiva que genera proximidad, que hace mover y hallar sentido a referencias identitarias.

Con esto Lucas nos introduce en el tema de la presentación en el templo, pasando primero por el ritual de la purificación (v.21-39). En este ritual se enfatiza la obligación de la purificación de la mujer después de dar a luz (Lv 12). Aunque el lenguaje plural en los v.22-24 muestra que toda la familia debía pasar por esa obligación. Después de esto, Jesús es presentado, e intervienen dos figuras ligadas al templo, Simeón, hombre justo y piadoso (v.25) y Ana, profetiza, mujer de oración, el templo es su casa (v.36-37). Ambos son reconocidos por Lucas como modelos de fidelidad a Israel y al templo.²⁷ Ana, a pesar de ser presentada como profetiza no dice nada a María ni a José, sin embargo, en la práctica hace lo mismo que los pastores: "y llegando ella en ese preciso momento, daba gracias a Dios, y hablaba de Él a todos los que esperaban la redención de Jerusalén" (v.38). No hay más sobre Ana.

Finalmente, el regreso a la ciudad de Nazaret. Lucas nos cuenta de cómo fue la vida de la familia en relación con los cumplimientos de las costumbres religiosas y en la relación entre los padres y el hijo. Lo hace de la forma más real posible, lo presenta como una relación biológica, entre un hijo que se va haciendo adolescente, con su padre y su madre. Esta relación es presentada como un proceso de aprendizaje también para María y para José.²⁸ Este adolescente va forjando su identidad, y al mismo tiempo su libertad, por lo que va creciendo en "sabiduría", "en estatura" y en "gracia" ante Dios y ante los "hombres" (v.52).

El proceso de aprendizaje y crecimiento, tanto para María y José como para Jesús se da en Nazaret, y no así en Belén. Entendemos que es en esta tierra donde la familia tiene un sentimiento de "pertenecer". En este lugar, que parece ser el lugar de ellos, simplemente siguen las pautas que les trae la cultura, principalmente las relacionadas con la vida religiosa, son pautas que parecen obvias. Parece entenderse que la fuerza requerida para lograr, o más bien, hacer valer esta pertenencia no surge por sí misma, necesita cultura. Una cultura donde se puedan compartir los significados.

Lástima que tenemos que parar por aquí. Con todo, el sabor que nos queda, es el de sentir que la interculturalidad como perspectiva nos propone un método de leer los textos. O mejor, un plan metodológico para la inversión y el re-aprendizaje por medio del intercambio de las diversas configuraciones culturales. Ese plan, no consiste tanto en pasos enumerados, pero en el desafío de estar atentas y atentos a cómo se van dando los intercambios culturales al interior de los textos. Y esta atención es una habilidad que definitivamente adquirimos al prestar atención a los intercambios al interior de nuestras propias culturas. Intercambios que se utilizan para hacer valer o no "modelos".

María Cristina Ventura

Apartado 901-1000

San José

Costa Rica

tirsaventura@racsa.co.cr - tirs2000@hotmail.com

²⁶ Raúl Fornet-Bentancourt, "La inmigración como condición del humano en el contexto de la globalización neoliberal", en *Migración e interculturalidad*, Raúl Fornet-Bentancourt (organizador), Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2004, p. 253.

²⁷ Con François Bovon, existe diferencia en la manera de presentar a uno y a otro. Según el autor, la diferencia literaria refleja la diferencia de estatuto sociológico entre el hombre y la mujer en el judaísmo de aquella época, y se pregunta: ¿será éste el motivo de que Lucas silencie el discurso de Ana?

²⁸ Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, op. cit., p.288-290.

Una aproximación estructural a Lucas 1-4

Resumen

El artículo explica brevemente los objetivos del análisis estructural o semiótico de los textos y la relación de este acercamiento con el método histórico-crítico. Luego presenta la estructura concéntrica formada por los elementos de capacitación de Jesús el Cristo en Lucas 1,5-4,13 (no sólo en Lc 1-2), repasando los contenidos de los elementos simétricos y destacando el paulatino enriquecimiento de las capacidades (en sentido semiótico) del sujeto principal del evangelio. La exploración del esquema actancial plantea la pregunta acerca de la creación de los y las ayudantes que continuarán la tarea iniciada, a los efectos de que el documento, concebido como proyecto de mundo y vida, pueda traducirse a una determinada praxis de fe y acción. Un planteo sobre la relación de Lc 1-4 con la doble obra lucaña complementa el repaso.

Abstract

A Structural Approach to Luke 1-4: The article briefly explains the objectives of the structural or semiotic analysis of the texts and the relationship of this approach with the historical-critical method. It then presents the concentric structure formed by the elements of the formation of Jesus the Christ in Lk 1,5-4,13 (not only in Lk 1-2), reviewing the contents of the symmetric elements and highlighting the gradual enrichment of the capabilities (in the semiotic sense) of the main protagonist of the gospel. The exploration of the actancial scheme raises the question about the creation of the assistants who will continue the task that has been initiated, to the effects that the document, conceived as a project of world and life, could be translated into a definite praxis of faith and action. A suggestion about the relationship of Lk 1-4 with the double Lukan work completes the review.

Método histórico-crítico y análisis estructural o semiótico

Durante muchas décadas, decir *exégesis* equivalía a decir *método histórico-crítico* (abrev. MHC): crítica textual, crítica literaria, crítica e historia de las formas y los géneros literarios, historia de las tradiciones, crítica e historia de la redacción y la composición. En los años setenta y ochenta del siglo XX, varios nuevos métodos como también aproximaciones hermenéuticas surgidas de nuevos sujetos y nuevas conciencias comenzaron a abrirse caminos en la investigación científica de los textos bíblicos: el análisis sociológico, la investigación estructural o semiótica de los textos, el análisis cultural, la hermenéutica del género.

El gran prestigio que logró el método socioanalítico en América Latina se relaciona con la incorporación de los apremiantes problemas y planteamientos sociales por parte de las iglesias y la teología y en consecuencia también por la exégesis. Casi paralelamente se introdujo la investigación estructural de los textos como metodología especial de la lingüística moderna, pero debe indicarse que la mayoría de los trabajos se limitan al relevamiento y al análisis de las estructuras manifiestas de los textos. La metodología semiótica completa es mucho más compleja y abarca una serie de pasos más allá de la constatación de la estructuración del nivel manifiesto. De particular interés para el trabajo con textos bíblicos resultó ser el método semiótico iniciado por Julián Algirdas Greimas. Fue desarrollado originalmente en Francia y también fue incorporado a la exégesis latinoamericana, pero no con tanta aplicación como sería deseable¹.

¹ Algirdas Julien Greimas, lituano radicado en París, durante muchos años figura líder del análisis estructural en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, ha incorporado los resultados de diversas investigaciones de Ferdinand de Saussure, Vladimir Propp, Claude Lévi-Strauss, E. Benveniste y otros; los combinó con una metodología propia y los aplicó a la investigación de la semántica, dimensión algo descuidada hasta ese momento por la lingüística. Greimas ha expuesto sus conceptos básicos en dos obras: *Sémantique structurale - Recherche de méthode*, París, La-

El MHC llegó a ciertos límites cuando se trataba de analizar sincrónicamente los diferentes elementos lingüísticos (y no sólo los literarios y redaccionales) y comprenderlos como totalidad organizada. Al instalar el proceso de formación de un determinado texto, una tradición o un conjunto de textos en el centro del interés de la investigación y al colocar con ello el énfasis en la prehistoria de la formación final, actual y canónica del texto, se produce el riesgo de confundir los resultados de la crítica literaria, la historia de las formas y las tradiciones con el sentido mismo del texto. Con ello, el interés de los y las exégetas se traslada en última instancia a una etapa precanónica del texto.² El análisis redaccional parece equilibrar esa desventaja; sin embargo, es un acercamiento similar, pues se lo suele comprender como una *historia de la redacción*, colocando con ello nuevamente el énfasis sobre el proceso de la formación del texto en lugar de trabajar sobre su forma final.³ Ahora bien, la teología, la proclamación y la enseñanza eclesiásticas del mensaje de los textos trabajan sobre textos que poseen una determinada forma final. Los pasos histórico-críticos reconstruyen la historia del texto y aportan datos imprescindibles para su comprensión, pero no equivalen en sentido directo a la explicación del sentido del texto. El sentido no es suministrado por los fragmentos del gran vitral o mosaico, sino por la figura final, definitivamente estructurada y de hecho canonizada⁴. Claro está que la comprensión de las piezas del vitral y del proceso de armado es parte esencial de esta interpretación.

Aquí entra el aporte de la semiótica. Así como el MHC es indispensable para el análisis "estratigráfico" o "arqueológico" y diacrónico del texto, el análisis semiótico es imprescindible para la comprensión sincrónica del texto, pues se dedica a las diferentes estructuras que coexisten sincrónicamente en el texto: el nivel de manifestación, el nivel narrativo (sujetos, objetos, actantes, funciones y programas), el nivel descriptivo (figuras, conjuntos figurativos, temas descriptivos, papeles temáticos e isotopías) y la estructura profunda.

En la medida en que el estudio histórico-crítico del texto con su prehistoria pasa a la comprensión semiótica del texto "en sí", se resuelve también de manera "natural" el problema de la relación entre la semiótica y el MHC, muy discutido en los primeros tiempos del análisis estructural.

rrousse, 1966 (versión castellana: *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1971); y *Du sens - Essais sémiotiques*, París, Seuil, 1970 (versión castellana: *En torno al sentido*, Madrid, Fragua, 1973). Muy conocido es su brillante presentación práctica del método en *Maupassant - La sémiotique du texte - Exercices pratiques*, París, Seuil, 1976. Una de las primeras introducciones al pensamiento y al modelo de trabajo greimarianos es el ensayo de C. Galland, "Introduction à la méthode de A.-J. Greimas", en: *ETHR* 48 (1973) 35-48. Una presentación completa del método ofrece la obra del Grupo de Entrevernes (Jean-Claude Giroud - Louis Panier, Red.), *Analyse sémiotique des textes - Introduction - Théorie - Pratique*, Lyon, Presses Universitaires, 1979. Versión castellana: Grupo de Entrevernes (Jean-Claude Giroud y Louis Panier, Red.), *Análisis semiótico de los textos - Introducción, teoría, práctica*, traducido del francés por Iván Almeida, prólogo, notas y acomodación por Juan Mateos, Madrid, Cristiandad, 1982. Buen valor práctico posee el manual de Joseph Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva - Metodología y aplicación - Estudio preliminar de A. J. Greimas*, traducido del francés por Sara Vasallo, Buenos Aires, Hachette, 1980. Para la terminología véase el diccionario de semiótica de Algirdas Julien Greimas, *Semiótica - Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, versión española de Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico Carrión, Madrid, Gredos, 1982. Véanse también Equipo "Cahiers Evangile", *Iniciación en el análisis estructural*, Estella, Verbo Divino, 1978; y Jean-Claude Giroud, *Semiótica - Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*, Estella, Verbo Divino, 1988.

² José Severino Croatto, *Hereméutica bíblica*, Buenos Aires, La Aurora, 1984, p.15.

³ Idem.

⁴ En este nivel se inserta también el acercamiento canónico o la "crítica desde el canon" (*Canonical Approach* y *Canonical Criticism*, respectivamente, según la terminología original en inglés), según el cual el canon tiene una función hermenéutica para la interpretación de la Biblia. Esta perspectiva ha sido desarrollada vigorosamente por Brevard S. Childs, "Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes", en *ThQ* 167 (1987) 242-251; y por el mismo autor, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia, 1985; *The New Testament as Canon. An Introduction*, Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1994 (primera edición: Philadelphia, 1985). Véase también G. W. Coats y B. O. Long (editores), *Canon and Authority*, Philadelphia, 1977; Rolf Rendtorff, "Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments", en H.-G. Geger y otros, *Wenn nicht jetzt, wann dann?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983, p.3-11; y una presentación resumida en: Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana - Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1993, p.443-449.

En el trabajo histórico-crítico se realiza una transferencia ciertamente ilegítima al asumir que la exposición de la dimensión semántica del texto (¿Qué dice el autor?) lleva directa y mecánicamente a la dimensión hermenéutica. (¿Qué nos dice el texto?) Pues esto presupone establecer como primacia que el ser humano crea significados, que pueden ser transmitidos poco más o menos como "paquete". Claro que el ser humano crea significados; pero las estructuras altamente diferenciadas en las que se desarrolla y con las que le toca vivir, también le imponen significados. El sentido proyectado por un autor o una autora no necesariamente tiene que equivaler al sentido que transmite el texto final. Por su parte, este sentido se relaciona con diversas estructuras de su contexto como también del actual, es determinado por ellas y las sobredetermina. A la vez, el texto mismo se compone de estructuras, que no sólo son un "medio" para la transmisión de sentido, sino que son parte del mensaje. Por ello, la combinación de la investigación de las estructuras del texto con el estudio de sus dimensiones históricas (autor o autora, situación matriz, destinatarios, lugar, época, etc.) posee una mayor posibilidad de hacer hablar al texto. De ello se desprende que la combinación y la mutua complementariedad del MHC como investigación diacrónica de los elementos del texto y de la semiótica como su comprensión sincrónica hacen mayor justicia a la comprensión del ser humano como creador de significados y sentidos y a la vez como ser histórico condicionado por significados que le son "impuestos"⁵.

La semiótica comprende el texto como expresión lingüística y como categoría fundamental, y no como mero acceso a otros niveles (historia de la formación del texto, su prehistoria, contexto, cultura, religión, sociedad, etc.), como suele suceder en mayor o menor grado con el MHC y también en la lectura sociopolítica. La definición "texto como expresión lingüística" o "categoría fundamental" implica que la semiótica trata de "respetar" al texto como construcción con identidad propia, como mensaje puesto por escrito, como "tejido" que produce sentido (en latín, *textum* y *textus* significan *tejido*; *textus* pasó a significar la *conexión del discurso*; de allí se deriva *texto*).

Esta formación refleja por una parte determinadas intenciones y situaciones de su creador o creadora; pero al mismo tiempo posee una dinámica propia que posee mayor o menor fuerza; y ejerce su influencia sobre determinadas situaciones "irradiando" su sentido, en ocasiones siglos e incluso milenios después de su origen. Esto suele suceder sobre todo con textos religiosos. El análisis de esa construcción artística, productora de sentido, hace más justicia a la identidad propia y la autonomía del texto que un mero acercamiento histórico. De allí que la semiótica no sea simplemente una metodología más que pueda agregarse al MHC, sino que se trata de una nueva orientación, un nuevo paradigma científico.⁶

Los efectos de sentido que una lectora o un lector percibe en el texto son originados por un sistema estructurado de relaciones que está montado sobre una o dos oposiciones fundamentales. A partir de esa oposición fundamental, se originan funciones y antifunciones, papeles positivos y negativos, programas y antiprogramas, sujetos y antisujetos, etc. De ello se deduce que todo texto e incluso cada una de sus afirmaciones incluyen un elemento polémico. El relevamiento de estas relaciones (las oposiciones también constituyen relaciones), de las leyes que determinan la coherencia intratextual y de la estructuración del tejido del texto colaboran con el descubrimiento de los mecanismos que producen el sentido del texto. Por ello se habla más bien de producción de sentido y efectos de sentido, y no del "sentido en sí", dado que el sentido es creado por la disposición organizada de los elementos del texto. Los efectos de sentido buscados (frecuentemente también no buscados) por el autor o la autora y contenidos en el texto – también pueden ser llamados resultados de sentido – presuponen un sistema de relaciones entre los elementos significantes. Este sistema no es obra del azar, sino que constituye una estructura basada en la lógica binaria de conjunción y oposición. Por ello es posible rastrear la producción de este efecto y descubrir de esta manera la disposición o la red sobre la que está construida.⁷

⁵ Daniel Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, p.14.

⁶ H. Zimmermann y K. Kliesch, *Neutestamentliche Methodenlehre*, p.271.

⁷ Jean Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, Philadelphia-Missoula, Fortress Press-Scholars Press, 1976, p.1.

El análisis semiótico de textos pregunta, pues, acerca de la producción del sentido de un texto. Se lo llama también análisis estructural, puesto que analiza la forma de la producción de sentido basada en una arquitectura o estructura del texto. ¿Mediante qué dispositivos internos y qué sistema inmanente de relaciones entre sus elementos el discurso crea su efecto de sentido? ¿Qué es lo que posibilita precisamente éste y no otro efecto de sentido? ¿Cuál es la armazón que sostiene el texto desde su profundidad? La sintaxis habitual termina con el fin de la oración – más precisamente, con el punto; pero un texto generalmente consiste de varias o muchas frases, ¿cómo se relacionan éstas? ¿De qué reglas de combinación y de qué transformaciones dentro de un discurso o un texto resultan los efectos de sentido? ¿Cómo “funciona” el texto? ¿Cómo dice el texto lo que dice?⁸ ¿Qué sucede en el texto mismo?⁹

La tarea de la semiótica consiste en describir los elementos estructurados y estructurales, narrativos y descriptivos; determinar el conjunto de las leyes que reglamentan ese hecho de “contar con sentido”; presentar de manera clara esa organización y construir un modelo representativo de los efectos de sentido. Sus resultados permiten verificar el sentido que el público lector ya había “palpado” en el texto. Esta verificación puede corregir distorsiones y sentidos introducidos erróneamente al texto. Además, comprender cómo dice el texto lo que dice, también aporta a una mejor comprensión de su sentido.

En un análisis semiótico completo, se pasa del rastreo de la manifestación al relevamiento de los datos de los niveles narrativo y descriptivo, y a partir de estos niveles se avanza hacia la estructura profunda en busca de la oposición fundamental. Este trabajo consiste en los siguientes pasos.

El análisis del nivel narrativo comienza con la elaboración del inventario de los principales sujetos y objetos (Actantes) y su colocación sobre sucesivos esquemas actanciales. Luego se describen estos esquemas, obteniéndose los programas narrativos principales y adjuntos, cada cual con sus respectivas fases de la narratividad.

Luego el análisis pasa al nivel descriptivo, haciendo un inventario de las principales Figuras y agrupándolas en Conjuntos figurativos. Éstos a su vez se agrupan en Temas descriptivos y Papeles temáticos, aplicados a los diversos Sujetos. El análisis describe luego estos temas y papeles y destaca los cambios que se van produciendo en los personajes.

Después se vuelven a estudiar todos los elementos de los Sujetos, Objetos, Figuras y Conjuntos figurativos y se los agrupa en Isotopías semiológicas, que constituyen una especie de códigos del texto. Obtenido el inventario de las Isotopías, se identifica el “mínimo elemento común” o “común denominador” de todas ellas. Este “mínimo elemento común” será la Oposición fundamental del texto. Se la obtiene preguntando qué es lo que articula las diferencias percibidas en las diversas isotopías semiológicas. Entonces se define un nombre a esa oposición mediante un binomio oposicional, que “trabaja” sobre la isotopía semántica. Este binomio no debe repetir simplemente los términos del texto, pues no es un resumen del texto, sino la representación de los mecanismos que producen el efecto de sentido.

Una vez identificado el binomio oposicional, el análisis toma el primer nombre, agrupa junto a éste las isotopías semiológicas identificadas y coloca junto a cada una los respectivos programas narrativos y conjuntos figurativos. Luego hace lo mismo con el segundo nombre del binomio.

Una vez hecho ese primer listado, se hace una “segunda vuelta” de clasificación, pero esta vez sobre el cuadrado semiótico, colocando los programas narrativos y los conjuntos figurativos sobre los cuatro vértices del cuadrado semiótico.

El último paso consiste en describir la circulación del relato, empezando – según lo indique el texto – por uno de los vértices superiores del cuadrado semiótico, pasando a su negación y de allí al otro nombre del binomio. Si el texto es muy breve, puede ser que circule sólo por tres vértices; si es más amplio, puede haber una o más circulaciones completas por los cuatro vértices.

⁸ Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p.16.

⁹ Jean Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, p.9-10.

Desde los últimos años de la década del setenta del siglo XX, los exégetas comprometidos con la semiótica vienen repitiendo que ambos métodos, el histórico-crítico y el semiótico, no pueden ignorándose mutuamente. Tienen dos metas en común: trabajan sobre los mismos textos, y les interesa el sentido de los textos. La única actitud aceptable y madura es, pues, la de la cooperación¹⁰ y de la convergencia de los métodos¹¹, dedicándose el MHC a la investigación del texto y su prehistoria (y no sólo la prehistoria del texto), y la semiótica al texto en sí, presuponiendo para ello la prehistoria.

Lucas 1-4: La construcción del héroe del evangelio

A los efectos de ilustrar la puesta en funcionamiento de la metodología del análisis estructural, repasaremos a continuación la estructuración de Lucas 1-4, advirtiendo de entrada que resulta totalmente imposible ofrecer en tan pocas páginas un panorama mayor que haga justicia a la inmensa riqueza que la metodología estructural o semiótica puede ayudar a descubrir en ese texto tan denso y concentrado. Bosquejaremos tan sólo la estructuración manifiesta y algunos elementos actanciales de los capítulos lucanos preparatorios. Al mismo tiempo reconocemos la fuerte tentación de explayarnos sobre los elementos recogidos por el análisis histórico-crítico, pero como ello es tarea de otro artículo, nos limitaremos al extremo para no ceder frente a esta tentación.

La llamada actividad pública de Jesús (predicación y enseñanza, milagros, relaciones diversas, visitas, discusiones) comienza explícitamente a partir de Lc 4,14. Estructuralmente todo lo anterior es preparación del sujeto sobresaliente del evangelio: Jesús el Cristo. El texto construye al héroe que realizará un determinado programa cuyo despliegue será el conteni-

¹⁰ J. Delorme, "L'intégration des petites unités littéraires dans l'Évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale", en *NTS* 25 (1978-79), p.469

¹¹ Véase sobre ello un trabajo de los primeros años "en común": Paul Riccoeur, "Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica", en Roland Barthes y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, p.33-50.

Mucho antes del desarrollo de la semiótica, James Barr hizo el intento de establecer una relación entre la metodología lingüística y el amplio campo de las ciencias bíblicas: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, The Clarendon Press, 1961.

La revisión de la clásica obra *Neutestamentliche Methodenlehre* de H. Zimmermann por Klaus Kliesch (1982) ya toma en cuenta la necesidad de esta cooperación entre la exégesis histórico-crítica y la crítica lingüística, y bosqueja breves programas para los diferentes pasos metodológicos (crítica textual, crítica literaria, historia de las formas, historia de la redacción (p.275-285). Kliesch subraya que el trabajo lingüístico es indispensable, pero al mismo tiempo constata (para su momento) que falta "un método amplio para la interpretación del texto sobre una base lingüística" (p.280). Este déficit queda corregido por el método semiótico de Greimas, tal como es presentado por el manual del Grupo de Entrevernes. Kliesch remite a la versión alemana del primer libro del Grupo de Entrevernes: J. Delorme (editor para el Grupo de Entrevernes), *Zeichen und Gleichnisse - Evangelientext und semiotische Forschung - mit einer Studie von J. Geninasca und einem Nachwort von A. J. Greimas*, Düsseldorf, Patmos Paperback, 1979 (original francés: *Signes et paraboles - Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977; versión castellana: Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas - Semiótica y texto evangélico - con un estudio de Jacques Geninasca - epílogo de Algirdas Julien Greimas*, Madrid, Cristiandad, 1979), y dice: "este libro presenta el inventario y el método del análisis semiótico de textos, como se lo viene practicando desde hace tiempo en Francia" (p.281, nota 33), pero no menciona el manual del mismo Grupo de Entrevernes, publicado en 1979: *Analyse sémiotique des textes - Introduction - Théorie - Pratique*, Lyon, Presses Universitaires, 1979.

Sobre la complementariedad véanse también Hubert Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen - Beispiele pragmatischer Exegese*, Maguncia, 1983, p.11-32 y 199-204; y Wilhelm Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento - Metodología lingüística histórico-crítica*, Estella, Verbo Divino, 1990, p.93-95 y 192-194.

La cooperación metodológica se practica y se propaga desde hace más de dos décadas en el ISEDET (hasta 2001, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos; ahora Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, Argentina). El instrumental y los resultados del método histórico-crítico se combinan con la semiótica, el método socioanalítico, elementos de crítica ideológica, la perspectiva de género, la hermenéutica y las cuestiones de la proclamación y la doctrina de la iglesia. Nos permitimos remitir aquí a nuestro manual de métodos exegéticos, publicado por el ISEDET: René Krüger, Severino Croatto y Néstor Miguez, *Métodos exegéticos*, Buenos Aires, Publicaciones EDUCAB, ISEDET, 1996 (2ª edición, versión corregida y aumentada).

do del EvLc¹². Con respecto a Lc 1-2, la exégesis suele hablar de "historias de la infancia"¹³; pero en perspectiva estructural no interesan las edades de los sujetos, sino sus realizaciones; y en el caso de Jesús, éstas son preparadas por una capacitación del héroe¹⁴. En la proyección estructural de todo el EvLc, esta fase de capacitación halla su correspondencia en el "desenlace" del recorrido del sujeto: pasión, muerte, resurrección, envío de continuadores, ascensión, según la siguiente estructuración:

- Lc 1,1-4 Protocolo de lectura del EvLc
- A 1,5-4,13 Capacitación del sujeto
- B 4,11-9,50 Realizaciones en Galilea y "toda Judea"
- X 9,51-19,44 Realizaciones en el camino a Jerusalén
- B' 19,45-21,38 Realizaciones en Jerusalén
- A' 22,1-24,53 Desenlace

La parte central contiene a su vez una pormenorizada simetría, cuya presentación nos llevaría demasiado lejos; pero en líneas generales presenta la siguiente figura:

- A 9,512-13,21 Promesa del Reino
- X 13,22-17,10 Condiciones para el ingreso al Reino
- A' 17,11-19,44 La irrupción del Reino

Tomando, pues, en cuenta que Lc 1,5-4,13 constituye solo bloque por ser secuencia preparatoria, cabe preguntar acerca de la estructuración de ese bloque, que contiene una serie de materiales de muy diversos orígenes. A nivel de la proyección, hay dos historias superpuestas: una que muestra cómo dos parejas llegan a tener sus respectivos hijos; la segunda enseña lo que Dios comenzó con su pueblo y para éste a través de estos dos niños.¹⁵ En cuanto a los sujetos centrales, se perfila una especie de "synkrisis", procedimiento literario de comparación silenciosa entre Jesús y Juan, en la que la redacción enfatiza en un evidente *crescendo* la superioridad de Jesús frente a Juan. La excelencia ya queda establecida por la manera en que Lucas combina los respectivos anuncios de los nacimientos y los himnos de gratitud, formando un quiasmo que da realce al centro:

- A Anuncio a Zacarías
- B Anunciación a María
- B' Magnificat de María
- A' Benedictus de Zacarías¹⁶

¹² La semiótica se maneja con un metalenguaje en el que muchos términos tienen otro valor semántico que en el manejo "común". Héroe significa el sujeto principal del programa narrativo del texto, y no necesariamente un héroe al estilo histórico, épico, legendario. Filemón y Onésimo no son precisamente héroes "clásicos", pero lo son en el sentido semiótico. Otro ejemplo: *inmanencia* en semiótica no se opone a una trascendencia dentro de coordenadas metafísicas, sino al plano de la manifestación dentro de coordenadas estructurales. Otro caso casi curioso de terminología traspolada es la que se aplica al sistema de valoración, al hablar de *mentiroso, falso, verdadero* y *secreto*.

¹³ Dado que esa formulación ya se instaló como "clásica", no tiene sentido enumerar aquí la multitud de exégetas que la emplean.

¹⁴ Los estudios sobre Lc 1-2 son legión. Las últimas décadas han visto un desarrollo exuberante de la cantidad de análisis de esos capítulos, con muy diversos énfasis y valor. Algunos autores han convertido estos estudios en una verdadera pasión, repasando absolutamente todos los detalles y elementos de los textos. Tan sólo a modo de ejemplo podemos mencionar a Salvador Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, Madrid, BAC, t. I: *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*, 1990; t. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, 1986; t. III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, 1987; t. IV: *Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*, 1990. Un enfoque interesante ofrece Carlos Escudero Freire, *Devolver el evangelio a los pobres - A propósito de Lucas 1-2*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1978. Una síntesis de los estudios elaborados hasta 1975 (con complemento bibliográfico hasta 1987 en la segunda edición) ofrece François Bovon, *Luc le Théologien - Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Ginebra, Labor et Fides, 1988, p. 172-175: Les récits de l'enfance (Lc 1,5-2,52).- Un estudio de valor histórico es el de R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, París, 1957.

¹⁵ Véase sobre ello Agnès Gueuret, *L'engendrement d'un récit - L'évangile de l'enfance selon saint Luc - con un prefacio de A.-J. Greimas y un posfacio de P. Geoltrain*, París, Cerf, 1983.

¹⁶ Véase también Robert Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis - Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1949, t. I, p. 142.

El constante "agôn"¹⁷ o "lucha" por la mejor capacitación culmina finalmente dejando establecido a Jesús en el terreno de la actuación pública, mientras que Juan va mermando más y más – siendo no obstante "rehabilitado" por Jesús mismo en Lc 7,28 como el mayor entre los humanos, para ser ubicado luego en el antiguo pacto en Lc 16,16.

Juntamente con la constatación de una serie de paralelismos entre Jesús y Juan y el evidente interés lucano en subrayar la superioridad del hijo de María, cabe preguntar acerca del porqué de la inclusión de los relatos preparatorios de Juan el Bautista en el EvLc. Creemos que además del bello recurso estructural y literario de la *synkrisis*, pueden constatarse algunas razones muy importantes para la presentación de la capacitación del Bautista¹⁸:

- Lc 1,5-25.67-80 protege a Juan contra acusaciones tendenciosas con relación a algún origen dudoso, y establece que su génesis se halla en Dios y que Dios mismo preparó a este personaje.

- Lucas indica que la trayectoria de este personaje curioso sobrepasa la escala de valores en vigencia y comúnmente aplicada a un ser humano: tiene una madre anciana y estéril, el nombre fue asignado por Dios mismo.

- La referencia al templo, lugar público central de Israel y ahora lugar del anuncio del nacimiento de Juan, indica que ese personaje tendrá importancia decisiva para todo el pueblo y no sólo para el matrimonio de Elizabet y Zacarías¹⁹. El templo también era lugar de oración del pueblo, y la oración siempre tenía que ver con la salvación en sus diversos aspectos. El carácter público de la misión del Bautista queda vinculado, pues, con esa oración de Lc 1,10. En Lc 1,68 se constata que esa salvación le fue concedida a Israel²⁰. He aquí un nuevo quiasmo: pueblo en oración - anuncio del programa del Bautista - oración que constata que Dios ha visitado y redimido a su pueblo (Benedictus).

Más allá de la "lucha silenciosa" entre ambos sujetos y buscando ahora las relaciones entre los elementos estructurales de la capacitación de Jesús el Cristo, se hace un descubrimiento interesante: Lucas construyó una simetría concéntrica con estos elementos, en cuyo centro figura el nombre de Jesús. Antes de pasar a esta estructuración tan distinguida y luego de haber presentado ya algunas simetrías sencillas, cabe decir algunas palabras sobre las simetrías en la literatura bíblica. Lo haremos a la manera de un breve excursus.

Breve excursus: Las simetrías en la literatura bíblica

Las simetrías de la literatura bíblica consisten en elementos ordenados por pares de manera concéntrica (es decir, no paralela) alrededor de un centro. Estos elementos pueden ser términos y conceptos sinónimos y/o antónimos de significado literal o también figurado, frases de sentido, unidades menores y mayores, conjuntos de unidades, contenidos e incluso bloques formados por varios capítulos. La figura básica más simple de una simetría es el quiasmo con su disposición cruzada²¹ de cuatro elementos que se corresponden por pares. Todas las estructuras simétricas mayores son desarrollos de esta figura básica. Cuando la simetría tiene un número par de elementos, se habla de una estructura quiasmica; cuando el número de elementos es impar, se habla de una estructuración concéntrica.²² Los elementos simétricos pueden asumir múltiples relaciones mutuas. Pueden complementarse, explicarse, profundizarse, negarse, anularse, resumirse, incluirse, excluirse, implicarse, desarrollarse, etc., hallándose el elemento profundizador y explicativo en la segunda mitad. A primera vista, la presen-

¹⁷ Franz Dornseiff, "Lukas der Schriftsteller - Mit einem Anhang: Josephus und Tacitus", en *ZNW* 35 (1936), p.129.

¹⁸ Véase Karl Heinrich Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p.23 (NTD, 3).

¹⁹ No es válida la misma argumentación "al revés" para restar importancia a Jesús, ya que el público lector "ya conoce" el desenlace universalista de este héroe: resurrección y ascensión, mientras que Juan el Bautista quedó "atrás".

²⁰ Agnès Gueuret, *L'engendrement d'un récit*, p.44-45.

²¹ De allí la designación de *quiasmo*, de la letra griega *ji*, de trazo cruzado.

²² Los distintos elementos de la estructura forman "anillos" o "círculos" concéntricos, equidistantes del centro.

tación gráfica de una simetría puede tener un aspecto desconcertante o asombroso; y frecuentemente causa la impresión de que se impuso una estructura artificial al texto. Pero de ninguna manera las simetrías son productos artificiales engendrados por la fantasía de los exegetas. Hay criterios claros y controlables para el establecimiento de estas estructuras del texto. Además, la abundancia de las estructuras ya descubiertas cubre una gran cantidad de textos bíblicos. Después de un cierto tiempo de dedicación a la búsqueda de estas estructuras y con el dominio adecuado de los criterios necesarios para este trabajo, resulta que muchos elementos singulares de buena parte de los textos pueden colocarse con mucha facilidad en el correspondiente esquema estructural. El centro de una estructura resulta ser de interés especial, pues los autores colocaban frecuentemente pensamientos teológicos medulares e indicaciones especiales en el corazón de la respectiva unidad de texto. Los puntos de inflexión en el centro del texto provocan muchas veces la inversión o también el cumplimiento de las indicaciones de la primera mitad de la simetría. En otras estructuras la segunda mitad desarrolla los énfasis colocados en el centro.

La identificación de las simetrías trabaja con los siguientes pasos metodológicos:

- Delimitación literaria de las distintas unidades de texto.
- Primera búsqueda de analogías u oposiciones llamativas, formadas por conceptos sinónimos o antónimos significativos (por lo general, sustantivos y verbos; en menor escala, adjetivos); y señalamiento de los mismos mediante letras mayúsculas: A – A', B – B', etc. En algunas ocasiones pueden hallarse también correspondencias de formas gramaticales y sintácticas (p. ej., aoristo – aoristo, futuro – futuro).
- Búsqueda más afinada de correspondencias, formadas por motivos y contenidos emparentados u opuestos, explicaciones de los temas anunciados en la primera mitad de la simetría, respuesta a preguntas planteadas, cumplimiento de promesas, etc.
- Presentación gráfica de la estructura.
- Descripción de la simetría y evaluación de los resultados.

La estructura concéntrica de Lucas 1,5-4,13

Pasemos ahora a la estructuración concéntrica de los materiales preparatorios del héroe principal en Lc 1,5-4,13, para analizar brevemente los elementos que forman la simetría:

A'	Lc 1,26-39	Anunciación: evidencia de superioridad y "carácter especial"
B	1,46-55	Aceptación por María (+ Magnificat): filiación humana y divina del héroe
C	2,1-7	Nacimiento: dimensión biológica
D	2,8-14	Proclamación por ángeles
E	2,15-20	Reconocimiento por pastores de ovejas
X	2,21	Nominación, <i>Jesús</i> , el nombre-programa
E'	2,22-38	Reconocimiento por Simeón y Ana
D'	3,1-6.15-18	Proclamación por Juan el Bautista
C'	3,21-22	Bautismo: dimensión pneumatológica
B'	3,23-48	Genealogía: filiación humana y divina del héroe
A'	4,1-13	Tentación: evidencia de superioridad y "carácter especial"

A y A': La anunciación se paraleliza con la tentación, pues ambas evidencian la superioridad del héroe. La acumulación de objetos-títulos en Lc 1,32-33.35 indica que ese niño será algo muy especial. En la primera unidad la supremacía se halla en estado virtual, ya que se trata de anuncios puntualizados que hace el Ángel Gabriel a la Virgen María; pero a nivel semiótico los títulos deben ser tomados como atribuciones reales: el Niño que nacerá "es todo eso": Nombre *Jesús*, Grandeza, Filiación divina, Trono de David, Reinado eterno sobre Jacob, Reino sin fin; y no cabe duda de ello, pues los títulos "le vienen" por la acción de Dios mismo. Dado que estructuralmente a cada objeto se le opone siempre un antiobjeto, a cada sujeto, un antisujeto y a cada programa, un anti-programa, cabe preguntar quién o quiénes es-

taban hasta ese momento en posesión de todos esos objetos: ¿Tronos usurpados, reinos finitos, no santos, hijos de algún ser humano, etc.? Esta pregunta será respondida parcialmente por la estructuración del Magnificat, donde María verbalizará explícitamente las oposiciones.

Al revestir a Jesús con características sobresalientes que él ejercerá por primera vez en la superación de las tentaciones, el texto de la anunciación proyecta su contenido a toda la vida de Jesús el Cristo.

Con la tentación concluye la amplia fase de la capacitación. Redaccionalmente es importante el orden lucano (diferente del mateano) de las tres tentaciones. En la tercera según Lc, Jesús es colocado en el centro del complejo que garantizaba la estabilidad del sistema socio-religioso-económico: el templo de Jerusalén. Por cierto el papel temático de esta ciudad es negativo: lugar de tentación, celebridad, prestigio, fanfarronería. La figura misma de una discusión entre Jesús y el diablo sobre el alero del templo, o sea, la presencia del enemigo de Dios dentro o sobre el recinto sagrado del sistema religioso, es un verdadero antiprograma a la sacralización espacial del complejo. En realidad, se trata de una imagen totalmente imposible para la mentalidad del momento. Por otra parte, la historia construye tres papeles de Jesús y constituye un verdadero anticipo de la estructuración del evangelio entero²³. Las tentaciones esquematizan las tres pruebas básicas de una existencia humana: TENER, PODER Y VALER. Las degeneraciones de las tres son la avaricia y/o codicia, la tiranía y la vanidad. La superación de las tentaciones por Jesús, el Hijo de Adán-Hijo de Dios, anticipa un modelo alternativo de praxis humana no basada en el tener, el poder y el valer.

B y B': Bajo "aceptación por María" englobamos aquí el acto emocional y relacional de la joven virgen y el engendramiento biológico o la concepción propiamente dicha que construye el papel temático *SER CON FILIACIÓN HUMANA Y DIVINA*; y también la verbalización de este proceso por María misma en su cántico, el Magnificat.

Sea cual fuere el origen del cántico (creación comunitaria cristiana, desarrollo estilizado de algunas ideas, poesía anónima, producto de círculos del pauperismo, composición midrástica, creación macabea), en el contexto actual, en boca de María y en la recepción cristológica del texto por Lucas, la acción de Dios alabada por María significa concretamente la elección de María como madre del Cristo y el acto de engendramiento de la criatura. La primera función del texto consiste en la verificación de lo anunciado y realizado, es decir, del programa comunicado en Lc 1,26-38. Ahora bien, esta verificación se combina con el recuerdo agradecido de grandes acciones de Dios, que van más allá del hecho personal que le toca vivir a María y que ubican a este hecho en un amplio marco de liberación histórica y de inversión de las relaciones de dominio, poder y riqueza imperantes en el mundo. La ubicación estructural del Magnificat al comienzo del evangelio indica que Lucas tendrá mucho que decir sobre estas relaciones y los correspondientes conflictos. La combinación de la dimensión cristológica con la histórica hace que este recuerdo agradecido se convierta en el anuncio de una auténtica alternativa.

La estructuración del texto indica que la gigantesca desigualdad entre ambos roles, el de Dios como Señor absoluto de la historia mundial y el de María como mujer pobre, queda superada por la intervención de Dios. Como portavoz de una comuna de personas marginadas, la María lucana eleva así su salmo a la categoría de un manifiesto, con el cual ella anuncia algo extraordinario. La inversión obrada en la historia y con María misma es la tarea que deberá asumir la criatura aún no nacida. Esta inversión deberá asumir formas concretas en la nueva comunidad, como alternativa a los gobiernos y dominios fundados sobre violencia, ostentación, riqueza y poder.

Ahora también comienzan a esclarecerse algunas cuestiones planteadas por el anuncio de los títulos. La grandeza se opone a los soberbios; el poseedor del trono de David se enfrenta a los poderosos en el trono; el reinado eterno se confronta con los reinados temporales cuyas relaciones serán invertidas.

²³ Véase el esquema de las tres tentaciones como anticipo estructural del ministerio en Galilea, durante el viaje y en Jerusalén en Wilhelm Wilckens, "Die Versuchungsgeschichte Luk 4,1-13 und die Komposition des Evangeliums", en *ThZ* 30 (1974) 262-272.

El Magnificat hace par con la genealogía. Ésta desarrolla tanto el hecho de la ascendencia histórica del Mesías (es decir, su relación con el Padre del pueblo del Pacto y su filiación davídica) como a la vez el de la divinidad de Jesús. La genealogía participa fundamentalmente en la isotopía ideológica: muestra la plena legitimidad de Jesús, quien se desacreditará empero ya muy pronto ritualmente por su contacto con los impuros y pecadores – pero es “purísimo” en cuanto a su origen: es davídico, abrahámico, Hijo de Dios. Se destacan los dos extremos estructurales de la composición genealógica: *Jesús – Dios*. Se deduce de ello y de la ubicación de la lista de antepasados precisamente después del bautismo que la unidad apunta a fortalecer la filiación divina de Jesús.

En ambos extremos se despliega la conjunción de las figuras: el *hôs enomizeto* de Lc 3,23 remite al engendramiento en María por obra de Dios; el *toû theoû* del v.38 es el remate de la interesante construcción genealógica. La verdadera y plena humanidad del Salvador está representada, además, por la extensión de la lista hasta Adán, sobrepasando Lucas el esquema ofrecido por Mateo.

C y C': El nacimiento se paraleliza con el bautismo, ya que ambos son referentes esenciales en la construcción del héroe: el primero presenta la dimensión biológico-histórica de la existencia de Jesús; el segundo, la del Espíritu, que se introduce en la historia (*katabênai tò pneûma tò hágion somátikô eidei* “descendió en forma corporal”).²⁴

Lucas estructura la historia navideña con un esquema oposicional de colores sumamente fuertes, construido sobre contrastes de la realidad histórica. El texto navideño comienza hablando de un edicto promulgado por la autoridad descolante del gigantesco imperio romano y concluye con un humilde niño depositado en un establo para animales. Es casi imposible imaginarse un contraste mayor entre ambas imágenes: la cabeza del universo conocido en aquel entonces y un bebé en un lugar inmundo. Palacios, castillos, legiones, desfiles, abundancia, lujo, derroche por un lado; y ni siquiera una cama en una humilde choza, sino un establo o una cueva para animales por el otro.

Crear que esa criatura es algo especial es realmente un acto heroico de fe; y aún más heroico es creer que se trata del enviado de Dios, el Mesías o Cristo, el Señor y Salvador. La oposición entre el poder visible, evidente y palpable de un imperio que pisa fuerte y la profundidad insondable y misteriosa de la fe da forma sustancial al relato de la escena navideña. La alegría en el cielo y su efecto sobre los humildes pastores de ovejas se basa en la obra puesta en marcha por Dios mismo y no sobre aquello que organiza el emperador de Roma.

Ubicar la llegada de la salvación en Belén, un rincón olvidado del mundo, significa polemizar frontalmente con las pretensiones divinas del emperador de Roma cuyo nombre de por sí ya era todo un programa: *Augusto*. Es polemizar con una política estatal que se encamina hacia la veneración religiosa de la máxima autoridad del imperio. Es afirmar una opción contracultural de Dios e invitar a la fe en ese Dios que llega a la humanidad en el niño Jesús, el Salvador que no aparenta serlo, el Mesías sin brillos ni esplendor.

El pesebre no es sólo una señal que debe facilitar a los pastores la identificación de la criatura. También es señal de la pobreza y de la situación precaria de la pequeña familia de escasos recursos de Nazaret, que a pesar del embarazo de María fue obligada por el poder imperial a un viaje dificultoso y arriesgado. Ahora el recién nacido yace fuera de las habitaciones humanas en un lugar que comúnmente le pertenece a los animales.

Los pañales remiten a la verdadera humanidad de este niño. Aquí no hay nada de apariencia: Dios se encarnó plenamente en un ser humano, con todas sus necesidades, alegrías, tristezas y esperanzas. Aquí no hay nada que sustente futuras especulaciones gnóstico-doctistas sobre una encarnación tan sólo aparente de Dios, ni hay lugar para las fantasías de cier-

²⁴ No viene al caso confrontar aquí las diversas concepciones cristológicas presentes o subyacentes en los diversos textos: preexistencia, nacimiento virginal, adopción en el bautismo, constitución como Señor en o por la resurrección, glorificación. Agréguese la clarificación de la misión en la tentación y la constitución mesiánica en la transfiguración. Esta discusión pertenece al estudio de la cristología desde lo histórico-crítico y a la historia de la teología del NT, por ser materia diacrónica. La semiótica sólo puede verificar la presencia de estos elementos en los textos; elementos por cierto divergentes en un principio, pero luego volcados sincrónicamente sobre una misma línea y en un solo documento.

tos evangelios apócrifos que convierten al recién nacido o al niño en un milagrero. Aquí hay humanidad, humildad, marginación, pobreza, historia "cruda" y encarnada. Aquí hay un Dios encarnado en la cotidianeidad de los esfuerzos de la gente "pequeña" y sin poder.

Dios no se hizo ser humano "en general". Se hizo ser humano pobre, marginado, excluido; en un lugar "imposible" y bajo circunstancias difíciles para su pueblo. Ahora ese Dios encarnado es rodeado por gente insignificante, pobre y despreciada. La historia de la Navidad contiene la semilla de la misión cristiana universal, que siempre ha de asumir una postura contraria a todo imperio de la historia, si es que quiere ser fiel a su Señor.

El bautismo de Jesús es referido por Lucas casi de paso mediante un genitivo absoluto (*kai lêsoû baptisthéntos*), lo cual podría relacionarse con el escándalo de un bautismo para pecadores aplicado a Jesús, y al mismo tiempo con el esquema lucano de comparación entre las dos figuras con la superación de Juan por Jesús: la fórmula lucana no exige la actuación del Bautista. Algunos exégetas incluso hablaron de un autobautismo de Jesús²⁵. La escena es otro jalón más en la capacitación del héroe, revistiéndole de las figuras del *Espíritu Santo*, la *filiación divina* y la *complacencia de Dios*.

D y D': La proclamación por el ángel y el ejército celestial tiene su paralelo en la proclamación mesiánica que hace el Bautista.

De paso diremos que el relato de los pastores realiza una profunda transformación del papel temático de aquellos hombres: de despreciados en destinatarios del anuncio del nacimiento del Salvador; y de evangelizados en evangelizadores.

A nivel semiótico, el testimonio del Bautista es una verificación que cumple la función estructural de preparación querigmática y de identificación personalizada. El predicador en el desierto se había distanciado de otros movimientos, proponiendo un programa alternativo de frutos de arrepentimiento relacionados con la satisfacción de necesidades del prójimo; ahora vincula su programa con el sujeto histórico de Jesús.

E y E': Luego se paralelizan los respectivos reconocimientos por los pastores y por Simeón y Ana. En ambos hay una proclamación pública y un testimonio sobre el Niño *Mesías*.

En el reconocimiento por Simeón y Ana se anuncia el problema del futuro de Israel, tematizado varias veces a lo largo de la doble obra lucana. Jesús tendrá un doble "efecto": iluminará a los gentiles y será gloria de Israel; pero a la vez implicará caída y elevación de muchos en Israel y será señal de contradicción. Estas palabras evidencian que la línea divisoria no pasará entre Israel y los gentiles, sino entre creyentes y opositores. El EvLc desplegará esta división en el mismo Israel; Hch agregará luego la dimensión de los gentiles: hay judíos que lleguen a creer; muchos rechazan la proclamación – y el evangelio va a los paganos, donde tampoco lo aceptarán todos. El relator deberá mostrar el porqué del carácter contradictorio del Niño como también qué significa la caída de unos y la elevación de otros.

X: El centro de la estructura lo ocupa la nominación. Este montaje concéntrico da realce magnífico al nombre-programa: *Yavé es salvación* o *Yavé salva*²⁶. Toda la secuencia de la capacitación focaliza, pues, sus distintas facetas en ese nombre programático.

Comúnmente se habla de la circuncisión de Jesús a la semana después de su nacimiento. Sin embargo, una lectura más atenta de Lc 2,21 descubre que la circuncisión en sí ocupa literaria y temáticamente un rango totalmente inferior en comparación con la realización central, que es la imposición del nombre de *JESÚS*. He aquí una verdadera desproporción entre la importancia de la circuncisión para el entorno judío y su rol actancial en este versículo. Tampoco aparece sujeto alguno que la realice. Literariamente la mención del rito se relaciona con el código cronológico: ayuda a determinar el tiempo del hecho de la imposición del nombre; y estructuralmente podría figurar como "ayudante secundario" que vincula a Jesús con la ley

²⁵ Así, por ejemplo, H. Sahlin, *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums* (1948), p. 130-133 (referido por Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1984¹⁰, p. 108-110 y notas 6-7).

²⁶ Sobre el nombre griego *lêsoûs* y su base hebrea pre- y postexilica como también sobre el distanciamiento del Talmud y los Midrasim de esta última, véase Adolf Schlatter, *Der Evangelist Matthäus - Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit*, Stuttgart, Calwer, 1948, p. 1; y L. Diez Merino, "'Jesús' en la onomástica aramea judía antigua (siglo II a.C. - siglo II d.C.)", en *MisCom* 41 n. 78-79 (1983) 351-355.

y el pueblo del pacto; pero he aquí, se produce un salto, ya que en el centro de la frase figura la imposición del nombre, y ese nombre fue comunicado por Dios mismo (Lc 1,31) y no depende de la circuncisión.

A excepción de *circuncidar*, todos los verbos empleados en Lc 2,21 remiten directamente a las acciones de Dios. La nominación vincula, pues, al Niño con el proyecto divino. Lo mismo hace el nombre en sí, *Jesús*, que conduce al programa soteriológico. El código onomástico reviste así a la individualidad de Jesús con la titulación de Lc 2,11: *sôtêr*.

El esquema actancial

Pasemos ahora a una breve aplicación del esquema actancial. Luego de la estructura de manifestación, el primer nivel del texto queda conformado por sujetos, objetos, estados, movimientos, acciones, cambios y transformaciones. Aquí "viven" los actantes, que no son exactamente los actores o personajes literarios. Aquí hay que identificar los sujetos y objetos, y clarificar qué sujetos realizan qué acciones con qué objetos. El análisis describe el comportamiento de los actantes a través del decorrer el texto. La sucesión de estados (un sujeto en conjunción o disyunción con un objeto) y cambios (dar, perder, quitar, ceder, conseguir, apoderarse de un objeto, etc.) constituye un programa narrativo. Con esto se establecen diversos tipos de interrelaciones entre los sujetos del texto. Para comprender mejor el funcionamiento y las interrelaciones de los actantes, la semiótica los ubica en un esquema actancial, que tiene seis funciones o posiciones actanciales: sujeto, objeto, destinatario o receptor, emisor, ayudante y oponente.

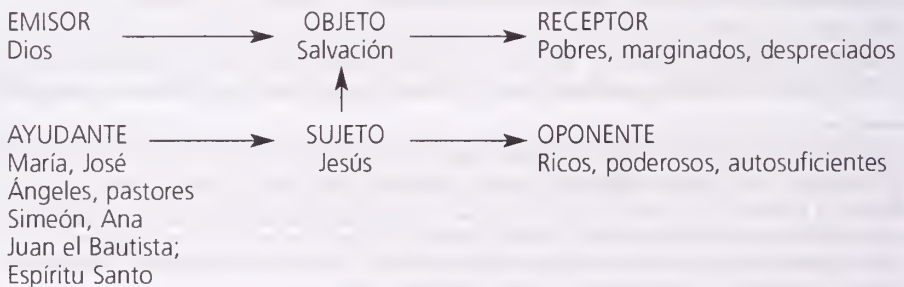
El emisor determina qué destinatario recibe qué objeto. Esto da inicio a un programa de acción, desarrollado por el sujeto. Esta acción puede lograr su cometido, a veces con auxilio del ayudante; pero también puede verse impedida o frustrada, si se impone el oponente. Ayudante y oponente no siempre son personajes. También puede tratarse de cualidades, información, objetos inanimados, poderes. El oponente, cuando vence al sujeto, se transforma en antisujeto de un programa alternativo.

Repasando Lc 1-4, se obtiene que el Magníficat y la escena de los pastores evidencian que los *destinatarios* del programa divino son los humildes, despreciados, marginados, sencillos. A la vez, los poderosos, ricos y autosuficientes (visibilizados en el Magníficat y en la arenga de Juan el Bautista en Lc 3,7-9) ocupan el papel actancial de *oponentes*. Los valores manejados por estos sujetos (*tener, poder y valer*) son tematizados en la tentación de Jesús y se evidencian como verdaderos antivalores con respecto al programa del héroe.

Para completar el esquema actancial, falta descubrir ahora un actante más: el *ayudante*.

El texto ubica en ese lugar a María y José, los ángeles, los pastores, Simeón, Ana y Juan el Bautista; y como sujeto transversal, al Espíritu Santo. Elizabet también presta una ayuda colateral. Cada uno de estos actores colabora a su manera en la transferencia del objeto *salvación* (contenido en el nombre programático – será materia de la redacción lucana explicitar el contenido y los alcances concretos de este objeto) a los receptores o destinatarios.

El esquema completo es, pues, el siguiente:



María aparecerá nuevamente en Lc 8,19-20, por cierto en el papel actancial de opo- nente. Después el autor la menciona nuevamente en Hch 1,14 en un sencillo papel de ayu- dante (ambas unidades presentan también a los hermanos de Jesús en idénticos papeles, res- pectivamente). José, por su parte, desaparece del todo de las realizaciones. Los ángeles asu- men roles escatológicos y son mencionados con relación al juicio, a la alegría por un arrepen- timiento y a la tumba abierta.²⁷ No son, pues, ayudantes continuos. La parábola de Lc 15,4- 7 menciona nuevamente a un pastor, pero su papel es sólo ilustrativo. Simeón se despide de la vida en Lc 2,29-30; a Ana tampoco le habrá quedado mucho tiempo por delante con sus 85 ó 104 años, según se interprete Lc 2,37 - pero ya con 84 es suficiente geronte como pa- ra no seguir asumiendo otras realizaciones. Juan el Bautista queda en prisión antes de la ac- tuación pública de Jesús.

Haciendo abstracción de la línea constante constituida por la acción del Espíritu San- to,²⁸ desaparecen, pues, todos los ayudantes. Si bien debe considerarse que las diversas capa- citaciones adquiridas por Jesús constituyen otras tantas fuerzas actantes-ayudantes, cabe pre- guntar si no tendrían que aparecer en escena determinados personajes humanos en esa po- sición actancial. Si el texto efectivamente crea esos ayudantes, habrá que preguntarse acerca de la continuación de su tarea y por sus continuadores y continuadoras, si es que se conside- ra que el documento es un proyecto de mundo y vida que quiere capacitar a su público lec- tor para una determinada praxis de fe y acción. Este aspecto, que ya engloba la hermenéuti- ca de la doble obra lucana, remite a la interpretación final de esta obra y no puede ser abor- dada desde los capítulos de capacitación.

Por de pronto, el recorrido estructural con su proyección del programa del héroe y la cuestión abierta de los futuros ayudantes y la continuación del programa envía al público lec- tor al recorrido por el texto entero, donde se desarrollarán las capacidades adquiridas por el sujeto principal. En otras palabras, la secuencia de capacitación remite a la lectura del desple- gue de la descripción de la misión de Jesús el Cristo; y entre otras cosas tendrá que interesar vivamente al público lector la creación de nuevos ayudantes, ya que a partir de Lc 4,13 el hé- roe queda solo en escena – sin ningún colaborador humano.

Lc 1-4 y su relación con la doble obra lucana completa

El acercamiento estructural confirma que los capítulos preparatorios del EvLc de nin- guna manera son un conglomerado de materiales heterogéneos añadido sin mucha reflexión a la exposición de la actuación pública de Jesús el Cristo, como suele afirmarse de tanto en tanto en la exégesis. Por el contrario, los diversos accesos al texto – entre ellos, el estructural – permiten constatar una homogeneidad teológica llamativa y fundamental entre los capítu- los preparatorios y todo lo demás, pues en estos capítulos “están ya presentes las caracterís- ticas histórico-teológicas de toda la obra lucana”²⁹. Ello implica que no se justifica ningún ti-

²⁷ Hay una mención más de un ángel: Lc 22,43. Pero este versículo y el siguiente no son considerados originales. Los omiten P⁷⁵, el primer corrector del Sinaitico, A, B, N, T, W, 579, 1071 y varias versiones. Un claro indicio de que el seg- mento no es original es el hecho de que la familia de minúsculos 13 y algunos leccionarios los colocan después de Mt 26,39. Contienen esta variante el original y el segundo corrector del Sinaitico, D, L, Koridethi, 0171, la familia de mi- núsculos 1, el Texto Mayoritario y diversas versiones. Con todo, se trata de una tradición antigua, con seguridad ori- ginada en el siglo II y quizá ya en el primero. Véase al respecto Kurt Aland y Barbara Aland, *Der Text des Neuen Tes- taments - Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stutt- gart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982, p.312.

²⁸ En la creación de la primera comunidad cristiana según el relato de Pentecostés de Hch 2,1-13, esta acción halla- rá una densidad sólo comparable con el engendramiento del niño según Lc 1,35. Estos dos “hitos” creacionales (y no sólo Pentecostés, como lo afirma Haeinrich von Baer, “Der Heilige Geist in den Lukasschriften”, en Georg Braumann, *Das Lukas-Evangelium - Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p.1) son vinculantes para el estudio de la función actancial de “ayudante” del Espíritu Santo a lo largo de la doble obra lucana.

²⁹ Ivoni Richter Reimer, “Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo”, en *RIBLA* 44 (2003/1), p.33.

po de separación de Lc 1-2 (ampliamos, en la línea de lo expuesto anteriormente: Lc 1-4) del resto ni un estudio aislado de la sección introductoria.³⁰ De esta manera el análisis estructural, al “abrir” el EvLc a partir de las cuestiones que quedan abiertas luego de la sección preparatoria, suma sus procedimientos y resultados a lo que es posible constatar mediante el acercamiento terminológico y estadístico;³¹ el análisis teológico de la relación entre discursos, citas e himnos como introducciones programáticas y lo desarrollado en el cuerpo del evangelio; la investigación de la cristología, la eclesiología, la geografía soteriológica, la tipología, la liturgia; y la constatación de la coherencia entre el anuncio en Lc 1-2 del programa soteriológico destinado a personas pobres, despreciadas y excluidas y su realización a lo largo de la actuación de Jesús el Cristo.

René Krüger
Camacuá 282
C1406DOF Buenos Aires
Argentina
renekruger@isedet.edu.ar - renekruger@infovia.com.ar

³⁰ Véase sobre la enorme cantidad de indicios de esta homogeneidad Paul S. Minear, “Luke’s Use of the Birth Stories”, en Leander E. Keck y J. Louis Martyn, *Studies in Luke-Acts - Essays Presented in honour of Paul Schubert*, Nashville-Nueva York, Abingdon Press, 1966, p.111-130.

³¹ Véase Robert Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1958, p.62-63 y 187; y del mismo autor *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, p.63.

La infancia de Jesús Análisis narrativo de Lucas 1-2

Resumen

Este artículo analiza el prólogo del Evangelio de Lucas en perspectiva semiótica, enfocando la dimensión narrativa del texto que, de acuerdo con la teoría semiótica greimasiana, consiste esencialmente en la colocación en el discurso de la búsqueda humana por valores y su correspondiente conflictividad socio-cultural. El prólogo del Evangelio de Lucas ofrece un material interesante para el análisis narrativo en perspectiva semiótica, teniendo a la vista su afirmación y defensa de la veracidad y validez de la buena-nueva respecto a Jesús, el Cristo, en el ambiente greco-romano de final del siglo 1° de la era cristiana.

Abstract

This article examines the prologue to the Gospel of Luke in a semiotic perspective, with an emphasis on the narrative dimension of the biblical text, in accordance to the semiotic theory of A.J. Greimas. To Greimas the narrative dimension of discourse, essentially deals with the search of values in a given society and its corresponding social and cultural conflicts. The prologue to the Gospel of Luke offers an interesting material for analysis, since it defends the veracity and validity of the good news about Jesus Christ in the cultural environ of the first century of Christian era.

Análisis semiótico de la narratividad

En la teoría semiótica greimasiana, el término *narrativa* y sus derivados se refieren a dos realidades distintas. Por un lado, se puede referir a la narrativa en cuanto género textual amplio con sus características propias y formas diversificadas. Por el otro lado, se refiere a la *narratividad*,¹ concebida como una dimensión de la producción en el sentido inherente a todo y cualquier tipo de comunicación humana. Abordaré parte del texto de Lc 1-2 con esta segunda acepción del término.

Para realizar el análisis del texto, "se parte de dos concepciones complementarias de la narratividad: [a] narratividad como transformación de estados, de situaciones, operada por el hacer transformador de un sujeto, que actúa en y sobre el mundo en búsqueda de ciertos valores² investidos en los objetos; [b] narratividad como sucesión de establecimientos y rupturas de contratos entre un destinador y un destinatario, en el transcurrir la comunicación y los conflictos entre sujetos y la circulación de objetos-valor. En otros términos, las estructuras narrativas simulan la historia de la búsqueda de valores, de encontrar el sentido."³

¹ La narratividad apareció, así, progresivamente, como el principio mismo de la organización de cualquier discurso narrativo (identificado, en primer momento, con lo figurativo) y no narrativo. Pues de las dos una: o el discurso es una simple concatenación de frases y, así, el sentido que transporta es debido solamente a encadenamientos más o menos ocasionales, que sobrepasan la competencia de la lingüística (y, de modo más general, de la semiótica); o entonces constituye un todo de significación, estando su carácter más o menos abstracto o figurativo, ligado a inversiones semánticas, cada vez más fuertes y las articulaciones sintáxicas cada vez más finas. (A.J. Greimas e J. Courtès, *Diccionario de semiótica*, São Paulo: Cultrix, s/data[original de 1979], p.295).

² En una narrativa, aparecen dos tipos de objetos: objetos modales y objetos de valor. Los primeros son el querer, el deber, el saber y el poder hacer; son aquellos elementos, cuya adquisición es necesaria para realizar el modelo principal. Los segundos son los objetos con los que se entra en conjunción o disyunción en el modelo principal. Objeto-valor y objeto modal, son posiciones en la secuencia narrativa. El objeto modal es aquel necesario para obtener otro objeto. El objeto-valor es aquel cuya obtención es el fin último de un sujeto...el mismo objeto concreto puede recurrir diferentes objetos-valor...Es preciso estudiar cuidadosamente cada narrativa para percibir que valores los objetos concretos manifiestan." (J.L.Florin, *Elementos de análise do discurso*, São Paulo:Contexto/EDUSP,1989, p.28-29).

³ D. L. P. de Barros, *Teoria do discurso – Fundamentos semióticos*, São Paulo: Atual, 1988, p.28.

El mirar semiótico sobre el texto, en la perspectiva de la narratividad, consecuentemente, irá a enfocar las dimensiones sociales y psico-sociales del sentido. Los *contratos* de los cuales habla la definición, arriba citada (llamados contratos de veracidad) corresponden a los principios de validez y de justificación de las comunicaciones efectuadas entre las personas y/o los grupos en la sociedad. Son ellos, los que definen la *verdad* de una comunicación cualquiera y especifican las formas aceptables de la presentación y argumentación de las ideas. El análisis de los *valores* corresponde, a groso modo, al análisis ideológico en metodologías sociológicas, sin embargo también se dirige a comprender la acción humana en la sociedad en su dimensión pasional, o psico-social. Al actuar, somos movidos no sólo por fines (socialmente delimitados), sino también por pasiones⁴ (afectos o sentimientos) que califican nuestras relaciones personales en la sociedad.

Tomemos el prólogo del evangelio de Lucas, como texto para nuestro análisis:

“Visto que muchos ya intentaron componer una narración de los hechos que se cumplieron entre nosotros- conforme nos lo transmitieron los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la Palabra- a mí también me pareció conveniente, después de una exhaustiva investigación de todo desde el principio, escribirte de modo ordenado, ilustrte Teófilo, para que verifiques la solidez de las enseñanzas que recibiste” (Lucas 1,1-4) (*Biblia de Jerusalén*)

El destinatador es el yo (sujeto de la acción de escribir) y el destinatario es el “ilustre Teófilo”, sobre quien el destinatador realiza un obrar persuasivo, un *hacer-saber*, que se dirige a dotar al destinatario de una competencia para actuar, un *saber-hacer*, en este caso un “creer”.⁵ El contrato de veracidad aparece explicitado en el texto por medio de (a) términos que se dan en obras de historia y delimita así, el género textual del Evangelio de Lucas: “componer una narración de los hechos”, “testimonios oculares”, “exhaustiva investigación”, “escribirte de modo ordenado”; y (b) una declaración de propósito: “verifiques la solidez de las enseñanzas”.

Se discute, en la exégesis lucana, si el prólogo representa una versión *helénica* de prólogo (especialmente porque el lenguaje del prólogo es distinta de la del Evangelio, siendo una imitación del griego literario clásico, más allá de haber sido el libro destinado a Teófilo, un nombre griego), o se halla más próxima a la mentalidad judaica. Esta distinción, por lo demás, no me parece adecuada, pues supone una distinción radical entre dos grupos culturales que vivían en el ámbito de los textos “literarios” – en estrecho contacto. Veamos dos ejemplos de textos judíos que trazan señales de diálogo intenso con la mentalidad helénica: “Visto que la Ley, los Profetas y los otros escritores, que siguieron a ellos, nos dieron tantas y tan grandes lecciones, por las cuales conviene alabar a Israel por su instrucción y su sabiduría, y como, más allá de lo que se piensa, es un deber no adquirir ciencia por la lectura solamente, sino que, una vez instruido, ponerse al servicio de los de afuera, mediante palabras y escritos: mi abuelo Jesús, después de dedicarse intensamente a la lectura de la Ley, de los Profetas y de los otros libros de los antepasados, y después de adquirir en ellos una gran experiencia, él sintió,

⁴ “As paixões, neste trabalho, devem, por conseguinte, ser entendidas como efeitos de sentido de qualificações modais que modifican o sujeito do estado...A descrição das paixões se faz, quase exclusivamente, em termos de sintaxe modal, ou seja, de relações modais e de suas combinações sintagmáticas...Para explicar as paixões, é preciso, portanto, recorrer às relações actanciais, aos programas e percursos narrativos...O sujeito do estado...mantém laços afetivos ou passionais com o destinatador, que o torna sujeito, e com o objeto, a que está relacionado por conjunção ou por disjunção, o estudo das paixões reabilita, no seio da semiótica, o sujeito do estado, posto de lado durante bom tempo.” (D. L. P. De Barros, *Teoria do discurso – Fundamentos semióticos*, p.61 e 62) A semiótica toma bastante cuidado para não fazer uma leitura psicologizante do texto.

⁵ Los comentaristas de este texto se dividen entre los que afirman que Teófilo es un cristiano (entonces el Evangelio serviría para edificar su fe) y los que, a su entender, todavía no era cristiano, y el Evangelio de Lucas iría a llevarlo a la conversión. Desde el punto de vista de la narratividad, el *hacer-saber* instaurado por el destinatario, es decir, el *creer* de Teófilo, puede ser cualquiera de estos dos tipos de creencia. –la inicial, o el desarrollo de un creer ya existente. Esta decisión semántica debe ser tomada con otras bases metodológicas, que no son las del análisis de la narratividad.

propiamente, la necesidad de escribir algo acerca de la instrucción y de la sabiduría, a fin de que aquellos que aman la instrucción, sometiéndose a estas disciplinas, progresen mucho más en el vivir según la Ley. Estamos, por lo tanto, invitados a leer con benevolencia y atención, y a ser indulgentes donde, a despecho del esfuerzo de interpretación, parecemos enflaquecer: es que no tiene la misma fuerza, cuando se traduce por medio de otra lengua, aquello que era dicho originalmente, en hebraico; no sólo este libro, más bien la nueva Ley, los Profetas y los otros libros, tienen una gran diferencia con los originales. Ahora bien, en el trigésimo octavo año del fallecimiento del rey Evergetes, yendo a Egipto y siéndole contemporáneo, encontré una vida según una alta sabiduría, y yo juzgué muy necesario dedicar cuidado y esfuerzo para traducir este libro. Dedicué muchas vigilias y ciencia durante este período, a fin de llevar a buen término el trabajo y publicar el libro, para los que, fuera de la patria, desearan instruirse, reformar las costumbres y vivir según la Ley." (Eclo 1, 1-34)

Las diferencias con Lucas son notables, pero todavía más notables las semejanzas en lo referente al contrato de veracidad y a la finalidad del escrito. Otro texto judío es relevante igualmente: "En mi historia de nuestras antigüedades, excelentísimo Epafrodito, yo dejé, pienso, suficientemente clara...la extrema antigüedad de nuestra raza judaica...Entretanto, observo que un número considerable de personas...no dan crédito a declaraciones en mi historia...por esto considero mi deber dedicar un breve tratado a todos estos puntos...para instruir a todos los que desean conocer la verdad acerca de la antigüedad de nuestra raza. Como testimonios de mis declaraciones, propongo llamar a los escritores que, en la evaluación de los griegos, son las autoridades más confiables sobre la antigüedad como un todo." (Flavio Josefo, *Apionem* 1,1-4) Y más, "en el primer volumen de esta obra,, mi estimado Epafrodito, demostré la antigüedad de nuestra raza...ahora procedo a refutar al resto de los autores que nos atacaron" (Flavio Josefo, *Apionem* 2,1-2). Las semejanzas resaltan: una obra en dos volúmenes, dirigida a un "nombre griego", persona ilustre, la preocupación con la verdad, la ligación con el pasado.

Se escaparía al fin de este artículo, analizar comparativamente las obras helénicas con las cuales el prólogo de Lucas mantiene relaciones inter-textuales. Tal análisis ha sido hecho por diversos autores, desde el clásico de Cadbury, en 1922, que vinculó a Lucas a la historiografía helenística. A la inversa de lo anterior, recurriré a las conclusiones de un ensayo más reciente y, a mi entender, más adecuado que investigaciones afines. L. Alexander formuló la siguiente hipótesis: "Todos esos factores apuntan a una conclusión que, de todos los prefacios griegos disponibles para comparar, el de Lucas está más próximo de aquellos que pertenecen a la tradición científica; y que no hay un único punto en Lucas 1,1-4, o Hechos 1,1, en que sea necesario invocar cualquier otra tradición literaria griega."⁶ Después de examinar posibles objeciones a la hipótesis, Alexander concluyó: "Definitivamente, por lo tanto, argumentaría que el contenido biográfico del Evangelio y de Hechos, en modo alguno, es un obstáculo insuperable para la visión de Lucas, como un escritor perteneciente al contexto de la tradición científica. Y, desde el lado positivo, el crítico del Nuevo Testamento sólo se puede beneficiar de una investigación más amplia de este contexto. La tradición científica, suministra la matriz dentro de la cual podemos explorar los aspectos social y literario de la obra de Lucas, tanto el hombre en sí, cuanto a la naturaleza de sus escritos."⁷

El único reparo que yo haría a las conclusiones de L. Alexander, es que el prólogo no pertenece no sólo a la tradición científica griega, sino también a la tradición apologética judaica, conforme a los prólogos al Eclesiástico y *Apionem*, más arriba indicados. Me parece que el gran mérito de Lucas fue, en este meta-texto,⁸ conjugar dos valiosas tradiciones culturalmente distintas, pero igualmente orientadas hacia el mismo objeto-valor: la verdad. El pró-

⁶ L. Alexander, "Luke's preface and Greek preface-writing", en *Novum Testamentum*, Leiden, E.J.Brill, vol.28, n 1, 1986, p.60.

⁷ L.Alexander, "Luke's preface and Greek preface-writing", p.70.

⁸ Un meta-texto es un texto que tematiza la propia textualidad. Un texto sobre sí mismo.

logo lucano, en cuanto meta-texto, explicita el objeto-valor y el objeto-modal⁹: la verdad del Evangelio es el objeto-valor, y la propia narrativa lucana es el objeto-modal necesario para la realización del objeto-valor virtual-verdad. Todo valor es virtual en cuanto no apropiado por un sujeto cuando, entonces, se vuelve un valor realizado.

En la sociedad en que el texto fue producido y leído, la validez científica de un relato sobre *hechos* dependía de, acumulativamente: acceso a testimonios oculares, respeto a la tradición, descripción pormenorizada y en orden, investigación cuidadosa. El evangelio de Lucas, según el prólogo, cumple tales requisitos. En aquella sociedad, podría ser considerado una obra histórica con las marcas de la validez – o, en los términos semióticos: es un texto que pasa por el testimonio del contrato de veracidad. Las discusiones de la exégesis histórica moderna relativas a la historicidad del evangelio, son pertinentes, pero no pueden descalificar el texto lucano. En *su propio contexto*, el evangelio de Lucas es obra *científico-histórica*. No atiende, es cierto, los padrones modernos de la ciencia y de la historiografía, pero atendió plenamente los padrones de la ciencia y de la historiografía de su tiempo.

Y en cuanto a las pasiones, éstas no son psicológicas, sino textual, y depende de las relaciones del sujeto con los objetos, en el texto, precisamos verificar qué pasiones están ligadas a la verdad. Como el prólogo es una declaración de intención del destinador (autor) en relación al destinatario (lector, Teófilo), y propone a Teófilo que éste tenga certeza de lo que aprendió, en base a la obra *científica* que está lista para ser leída, podemos decir que la pasión presente en el prólogo, desde el punto de vista del destinador, es la *confianza*. La confianza, semióticamente hablando, es una pasión del campo de las pasiones vinculadas a “esperanza y seguridad”. En el lenguaje formal de la semiótica, este campo es llenado por las pasiones de la “aflicción e inseguridad” (de dos tipos), “satisfacción y confianza” (también de dos tipos) e “insatisfacción y decepción” –lo opuesto a “la esperanza y seguridad”.¹⁰ En lenguaje no-formal, Lucas muestra *confianza* en que su obra podrá realizar el fin deseado; está *seguro* de que Teófilo irá a verificar la solidez de la enseñanza cristiana, después de la lectura de la obra a él dirigida.

Como contrapartida textual, las pasiones de Teófilo, al recibir y leer la obra, podrían ser, o las de “satisfacción y confianza”, o las de “insatisfacción y decepción”. Si se dio el primer caso, la confianza de Teófilo, en cuanto a la verdad de la fe cristiana, crecería. Si se dio el segundo, la fe de Teófilo sería avalada por la no demostración de la verdad de las enseñanzas cristianas. Como la respuesta de Teófilo no está textualizada, no podemos sino especular cuál habría sido su reacción. Para mantener la especulación dentro de límites razonables, dejo como mera deducción lógica: o confianza, o decepción, habrían sido la reacción del lector de la obra lucana – ¡entonces y ahora!

Concluyendo mi análisis de forma meta-textual, espero que este breve ejemplo, estimule a los colegas de la lectura de la Biblia, a acrecentar el mirar semiótico de la narratividad, sus perspectivas de interpretación.

Julio Paulo Tavares Zabatiero
Caixa postal 14
São Leopoldo/RS
93301-970
Brasil
jzabatiero@uol.com.br

⁹ No todos los textos explicitan sus objetivos –valor y modales. En muchos casos es necesario entrebuscar para encontrarlos.

¹⁰ Para detalles, ver D. L. P. de Barros, *Teoria do discurso – Fundamentos semióticos*, p. 60-69.

Fortaleciéndonos con Teófilo

*Una lectura de Lucas 1-2*¹

Resumen

El presente trabajo intenta ilustrar cómo el uso del análisis narrativo puede ayudarnos en la valoración e interpretación de los textos bíblicos. Un análisis narrativo completo de estos dos capítulos excede largamente el espacio disponible por lo que he optado por apuntar solamente algunos aspectos presentes en estos capítulos. En primer lugar mostraré de qué manera Lucas utiliza la voz de los distintos personajes para hacer conocer no sólo las expectativas judías alrededor del Mesías sino el mismo plan de Dios. En segundo lugar cómo ese plan de Dios se va revelando en los primeros dos capítulos y luego es modificado en el transcurso de la obra lucana. Para alcanzar tal objetivo es importante hacer evidente la importancia de leer "en orden" la obra lucana y relevar cómo Lucas presenta la misión de Jesús según el plan de Dios y su relación con Israel y los gentiles.

Abstract

The present article illustrates the usefulness of narrative analysis to interpret biblical texts. Certainly, a complete narrative analysis of Luke 1-2 requires more space than we have here, so this writing will focus only on two aspects. First, it will demonstrate how Luke uses the voices of several characters to present not only the Jewish expectations around the Messiah but the very plan of God. Secondly, it will show how this plan is disclosed in the first two chapters and why it is modified later in the ongoing Luke's narrative. To accomplish this goal it is essential to recognize Luke's work as a continued narrative and, secondly, to reveal the major possible number of clues regarding Jesus' mission according God's plan and its relation to Israel and the Gentiles.

Lucas escribe en orden²

Cuando Pedro regresa a Jerusalén, sus colegas y el resto de la comunidad le piden explicaciones por la forma en que él se había comportado entre los gentiles (Hechos 11,1-2). Así Pedro decide contarles lo sucedido en orden *kathexes* (Hechos 11,4). El hecho de comparar con sus camaradas el proceso de transformación que él mismo tuvo y que ellos escuchan ese proceso tal cual él lo vivió y no en el orden cronológico en que sucedieron los acontecimientos (esto nos es relatado en el cap.10) es vital para que los oyentes de Pedro hagan el mismo proceso que él hizo. De esta manera ellos mismos pueden vivir la revelación de Dios y conocer su voluntad de inclusión de los gentiles de la misma forma en que Pedro lo hizo y por lo tanto ellos también pueden ser transformados como lo fue Pedro.³ Así ellos cambian del reproche a Pedro (11,2) a la alabanza a Dios (11,18).

Este texto es una pista importante para entender por qué Lucas decide escribir a Teófilo en orden *kathexes* (Lucas 1,3). Para Lucas contar las cosas en orden es lo que posibilitará

¹ La obra de Robert C. Tannehill ha sido de gran provecho para este trabajo y debo a él mucho de lo aquí presentado. He usado especialmente dos de sus obras: "Israel in Luke-Acts: A Tragic Story", *Journal of Biblical Literature* 104/1 (1985) p.69-85 y *The Narrative Unity of Luke-Acts - A Literary Interpretation. Volume One: The Gospel according to Luke*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.

² Dejamos de lado a Juan por razones meramente de espacio. Ivoni Richter Reimer ya ha señalado con claridad la importancia de incluir no sólo a las criaturas sino a todos los personajes subestimados por una concepción racionalista. Cf "Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista... y la salvación se hace cuerpo", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 44 (2003:1) 32-52.

³ En este sentido es importante notar que Pedro al inicio de su relato comparte la postura de sus oyentes pero es transformado por medio de una nueva revelación.

que Teófilo pueda hacer el mismo proceso que Lucas ya hizo y así afirmarse en la instrucción recibida (cf. Lucas 1,3)⁴.

Este orden que Lucas privilegia al momento de narrar la historia biográfica de Jesús es vital pues uno de los puntos resaltados por el análisis narrativo es que el mensaje del texto va siendo develado paulatinamente. Esta mirada progresiva sobre el texto se suele perder por el uso litúrgico donde se leen porciones de textos no sólo fuera de su contexto sino fuera de la progresión lineal de la narrativa. Tampoco los métodos histórico-críticos han favorecido esta comprensión pues normalmente tienden a aislar cada vez más las unidades. Es cierto que la crítica de la redacción debería volver a juntarlas y tener una perspectiva de conjunto pero, en el mejor de los casos, la comprensión del texto es un tanto estática y no se detiene a ver la progresión que la narrativa va proponiendo a los lectores.

Leemos en orden

Justamente lo que proponemos aquí es no detenernos en cuestiones tales como la historia del texto sino que nos limitamos a él tal cual nos ha sido transmitido. Buscamos más bien considerar la obra como un tejido donde aparecen lugares, temas, personajes que se conectan unos con otros y cómo, en el proceso de lectura, el lector puede ir descubriendo con mayor claridad y profundidad "las cosas que se han cumplido entre nosotros" (1,1) y así poder compartir la firmeza de la instrucción recibida (1,4).⁵ Este es el objetivo que tiene Lucas para su obra y es nuestra tarea descubrir en el texto algunas de las pistas que Lucas ha preparado para influenciar y formar a sus lectores.⁶

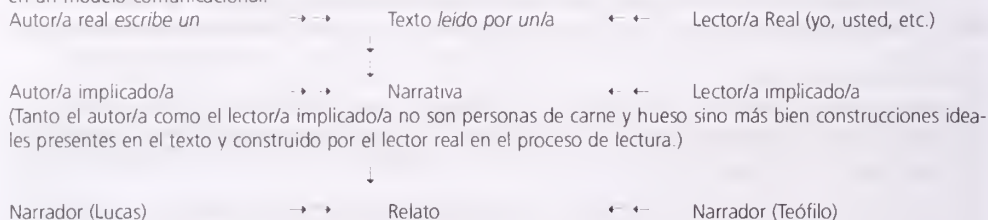
Por cuestiones de espacio no podemos hacer un análisis exhaustivo de estos dos primeros capítulos pero sí intentaremos relevar la mayor cantidad de pistas en relación a un par de temas: 1) cuál es la misión de Jesús según el plan de Dios y 2) su relación con Israel y los gentiles. Además para mostrar la relevancia de la información que se brinda al comienzo del evangelio haremos algunas referencias a cómo evolucionan estos temas durante el resto de la obra.

Gabriel y Zacarías

Lucas decide comenzar su obra en el centro geográfico de la religión judía: el santísimo. El anuncio del ángel Gabriel al anciano sacerdote Zacarías es que Dios ha escuchado su pedido y que por lo tanto Isabel concebirá un niño. El nacimiento del niño traerá mucho gozo porque será grande ante el Señor y su tarea será la de hacer volver (*epístrefo*) a muchos

⁴ El vínculo entre estos dos textos y la importancia del relato de Hechos 11,1-18 para entender el prólogo de Lucas ha sido reconocido anteriormente por varios autores. Seguimos aquí básicamente lo expresado por Tannehill, *The Narrative Unity...* pp. 115s.

⁵ El análisis narrativo que es parte del movimiento de la respuesta del lector (*Reader Response Criticism*) está basado en un modelo comunicacional:



Este diagrama tiene como base el trabajo de Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1978.

⁶ Por cierto que podemos leer estas pistas críticamente pero eso debería ser un proceso posterior a entender con profundidad como funciona la misma en el conjunto de la obra lucana.

en Israel al Señor. Una tarea fundamental pero preparatoria pues algo más sucederá. La respuesta dubitativa de Zacarías es sorprendente⁷ pues sus palabras son exactamente las mismas de Abrahán ante la promesa de Dios en Gn 15,7. Es decir que Zacarías conoce la historia de Abrahán y Sara y que ellos concibieron siendo ya viejos (que es lo que motiva la incredulidad en Zacarías v.18) sin embargo no cree. Esta respuesta de Zacarías no deja de prefigurar la respuesta que el ministerio de Jesús tendrá entre los líderes de Israel. Pero esto el lector lo descubrirá recién más adelante.

Gabriel y María

El ángel se dirige a Galilea, a donde vive una joven virgen desposada y anuncia algo inesperado para ella.⁸ De la anunciación a María aprendemos:

- Que Jesús será grande,
- Que será llamado hijo del Altísimo
- Que el Señor Dios le dará el trono de David, su padre,
- Que reinará sobre la casa de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin.

No sólo tenemos un anuncio como en el caso de Zacarías sino que Dios se involucra directamente a través del Espíritu Santo en la concepción de Jesús pues el Espíritu Santo vendrá sobre María y el poder del Altísimo la cubrirá con su sombra. Todavía no ha concluido el diálogo de María con el Ángel y ya tenemos un montón de información sobre quien será el personaje principal de esta historia y además muchas preguntas. En primer lugar, uno no puede dejar de comparar este anuncio con el de Juan e inmediatamente aparece con claridad la preponderancia de la figura de Jesús con respecto a la de Juan.⁹ Algo que si por las dudas no ha quedado claro al lector todavía se recalcará en la escena en la cual María visita a Isabel (ver infra). En segundo lugar, al principio de la anunciación se nos dice que Jesús será Hijo del Altísimo (1,32) y en el v.35 descubrimos porqué esto será así. En tercer lugar, el lector de la obra lucana que conoce la caída de Jerusalén no puede dejar de preguntarse por el cumplimiento de la promesa sobre el trono de David (o mejor dicho el incumplimiento de la misma). Así se introduce uno de los temas centrales de la historia de Lucas-Hechos: el cumplimiento del plan salvífico de Dios y su capacidad para llevarlo a cabo. El lector encontrará más adelante una respuesta a esto pero por ahora en su mente se abren preguntas y también intentos de respuestas de su parte. Desde que se instala un tema y se brinda la resolución transcurre un tiempo de lectura. Este tiempo es vital no sólo para conservar el interés sino para producir una necesaria maduración en la comprensión del lector.

María e Isabel

Si hasta el v.35 no sabíamos cuál es la relación entre Juan y Jesús a partir de ahora ésta empieza a aparecer con claridad. Es particularmente importante lo que sucede cuando María saluda a Isabel. En primer lugar, Juan salta de gozo en el vientre de su madre e Isabel queda llena del Espíritu Santo (1,41), así ya se empieza a dar cumplimiento a lo anunciado por el ángel Gabriel a Zacarías de que Juan estaría lleno del Espíritu Santo desde el seno de su ma-

⁷ Si bien la pregunta de Zacarías no necesariamente implica esto, el hecho de que el ángel, que narrativamente hablando es un personaje confiable, lo interprete como incredulidad no deja otro camino.

⁸ La nueva escena es radicalmente distinta desde todo punto de vista: geográfico (Jerusalén-Nazaret), género, status, generacional, etc. así como también es radicalmente distinta la respuesta.

⁹ Jean Noël Aletti ofrece una detallada comparación entre ambos. Cf. *El Arte de Contar a Jesucristo - Lectura Narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sigueme, 1992, p.58ss. Ver también Pablo Richard, "El evangelio de Lucas. Estructura y claves para una interpretación global del Evangelio", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 44 (2003:1), p.7-31. La presentación en pares (a veces no tan pares) es una de las técnicas narrativas utilizadas por Lucas y ampliamente descriptas en las obras mencionadas más arriba.

dre (1,15) y además esto se produce a causa de la presencia de Jesús.¹⁰ En segundo lugar, Isabel llena del Espíritu Santo se refiere a María como “la madre de mi Señor” (1,43). Esta es la primera vez que aparece este título hacia Jesús y que por un lado anticipa lo que vendrá mucho después (cf. Hechos 2,36), pero también nos obliga a releer lo anunciado a Zacarías por el ángel. Hasta ahora no había dudas que las referencias al Señor eran una clara referencia a Dios sin embargo a partir de esta declaración inspirada por el Espíritu Santo y por lo tanto literariamente aprobada y avalada por el narrador tales referencias quedan ambiguas para el lector.¹¹ Isabel además es la primera también en hablar explícitamente de cumplimiento de la promesa de Dios: “bienaventurada la que creyó que se cumplirá lo que le fue dicho de parte del Señor” (1,45).

María cantó

Las palabras de María están llenas de referencias a las Escrituras¹² y muestran un perfil de Dios donde sobresalen su misericordia y su poder y cómo estos se vinculan para producir una reversión en las situaciones de injusticia y opresión. Este perfil de Dios no queda reservado al pasado sino que adelanta su acción presente y futura, y también avanza algunos detalles del accionar de Jesús¹³. En el accionar de Dios descrito por María se entrelazan su vida personal y la vida de todo su pueblo y vincula el anuncio del ángel con lo que Dios “había anunciado a nuestros padres...” (1,55). Esta vinculación que María hace de sí misma con el pueblo de Israel nos invita a preguntarnos si también nosotros podremos parafrasear a Isabel y expresar en relación a Israel: “bienaventurado el que creyó lo que le fue dicho de parte del Señor”.

También cantó Zacarías

Zacarías¹⁴ profetiza lleno del Espíritu Santo sobre su hijo (1,76-77) y sobre Jesucristo (1,68-75.78-79). Aquí aprendemos que Jesús es un cuerno/poder de salvación (1,69), que en él se cumple lo que Dios había prometido a su pueblo en memoria de la alianza que había jurado a Abraham (v.73). La salvación anunciada en 1,70 consiste en la liberación de los enemigos que permitirá que “le sirvamos sin temor en santidad y justicia” (v.75). Parece claro como la narrativa va aumentando en detalles sobre la misión de Jesús y sin duda que irá avanzando más allá de los límites de estos dos primeros capítulos¹⁵.

¹⁰ Cuando Juan anuncia que el que vendrá detrás de él bautizará con el Espíritu Santo y fuego sabe de que está hablando, es la experiencia de su madre que él vivió estando en su vientre.

¹¹ La referencia de 1,16 es a Dios pero la referencia al Señor en el v.17 no es tan clara. La cita de Isaías introducida por el narrador en 3,4-6 en relación a la misión de Juan inclinará la balanza a favor de Jesús. Esta ambigüedad es importante pues le permite al lector ir formando progresivamente la identidad de Jesús.

¹² Las citas implícitas de la Escritura tienen un doble objetivo; en primer lugar le dan validez a las mismas y al mismo tiempo presentan a María como una persona con conocimiento sobre las promesas de Dios y la Escritura. María no tiene nada que envidiarle a la formación de Zacarías.

¹³ Nótese cómo la referencia a Dios como salvador (1,47) aparece como título luego en el anuncio a los pastores (2,11).

¹⁴ El lector no puede pasar por alto el cambio que ha habido en Zacarías. El tiempo del silencio y el cumplimiento de lo anunciado por el ángel ha transformado su comprensión de lo sucedido. Por otro lado la respuesta del entorno (vecinos y parientes) de Isabel y Zacarías es un dato importante pues da cumplimiento a lo señalado por el ángel (1,14). Sin embargo la alegría se transforma primero en admiración (1,63) y luego en temor (1,65). Todos los que oían percibían que la mano del Señor estaba sobre él (1,66).

¹⁵ Similarmente lo que Zacarías profetiza sobre su hijo es una ampliación y profundización de lo anunciado por el ángel anteriormente.

El anuncio a los pastores¹⁶

El ángel del Señor¹⁷ anuncia a los pastores que el niño¹⁸ será alegría para todo el pueblo pues ese niño es el salvador, el Cristo Señor¹⁹. El título de "salvador" podría apelar a muchas cosas en la mente de un lector mediterráneo del siglo I, especialmente porque era un título común entre los emperadores. Para no dejar con dudas al respecto el autor ya ha detallado en el cántico de María en qué consiste la salvación que Jesucristo llevará adelante (1,46-55). Haberla descrito antes es una técnica por la cual Lucas no permite que el lector le de sentido a la palabra salvador. De haberlo hecho en forma inversa Lucas le hubiese permitido a su lector, al menos por un tiempo, llenar de sentido esa palabra en base a su conocimiento previo (por ejemplo con la imagen de los Césares) y darse una comprensión equivocada de Jesús.

Simeón y Ana²⁰

Las palabras de Simeón son las primeras en incluir explícitamente que el ministerio de Jesús trascenderá a Israel. La salvación que Dios ha preparado es "luz para revelación de los gentiles y gloria de tu pueblo Israel" (1,32). Sin embargo Simeón rompe el clima de alegría y gozo que rodea estos dos primeros capítulos anunciando a María que su hijo será para caída y elevación de muchos en Israel²¹ y "a ti misma, a tu alma atravesará una espada". En relación con la inclusión de los gentiles es importante notar que al mismo tiempo que se los incluye, se introduce por primera vez en el evangelio, el rechazo de Israel. Algo que se desarrollará posteriormente en la obra lucana.

Ana por otro lado no habla indiscriminadamente a todo el mundo del niño sino sólo a los que esperaban la liberación de Jerusalén (2,38). Tal vez porque ella pensaba que solamente quienes comparten esta esperanza son capaces de alegrarse y de creer en sus palabras. Tal vez decirlo a viva voz hubiese implicado la cárcel por conspiradora. En todo caso Ana y Simeón mismo son parte del pueblo de Dios que le dan la bienvenida al Mesías.

Más allá de Lucas 2

Hasta aquí hemos revisado cómo los personajes principales de estos dos primeros capítulos describen a Jesús y su ministerio. En primer lugar debemos decir que todos los personajes aquí mencionados deben ser considerados como confiables pues todos cuentan con elementos que avalan sus palabras: El ángel es quien está delante de Dios; María (1,35), Isabel (1,41), Zacarías (en 1,68-79; no en 1,18) y Simeón (2,26-27) hablan inspirados por el Espíritu

¹⁶ La condición social de los pastores como el lugar de nacimiento de Jesús son elementos ricos para enfatizar el camino de salvación elegido por Dios. Los pastores, clase despreciada por el judaísmo contemporáneo, es apreciado por Dios para revelar el cumplimiento de su promesa. Verdaderamente la salvación ya ha comenzado.

¹⁷ Nótese cómo identificamos automáticamente esta mención con Gabriel pues así nos lo ha enseñado el narrador anteriormente. Cf. 1,19-26.

¹⁸ Nótese que el nombre de Jesús es sólo mencionado por el ángel cuando se le aparece a María (1,31) y luego no vuelve a ser llamado por su nombre sino hasta la circuncisión 2,21 que es el momento en que ya hemos aprendido que los niños reciben su nombre (cf. 1:59-63).

¹⁹ Este título concentra todo lo expresado hasta ahora en relación a Jesús. Severino Croatto señala: "Según el esquema lucano, los episodios del anuncio, nacimiento e infancia de Jesús son paradigmáticos, apuntando a 'realizaciones' en su vida pública y a transignificaciones en la vida de la comunidad de sus seguidores" ("Jesús muere como profeta en Jerusalén", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 43 (2003:1) p.146). Nótese además como del reconocimiento de *Señor* por Isabel vamos avanzando en especificaciones y caracterización de Jesús y su tarea.

²⁰ Estos dos personajes son caracterizados cuidadosamente. Simeón es justo, piadoso, esperaba la consolación de Israel y estaba lleno del Espíritu Santo. Ana es caracterizada como profetisa, viuda, que vive en el templo sirviendo a Dios día y noche y anuncia sobre el niño a los que esperaban la redención de Israel (2,38) que es el mismo verbo utilizado en 1,68.

²¹ Elementos ya presentes en el cántico de María.

Santo; Ana es presentada como una profetisa²². Por lo tanto todo lo expresado en estos discursos no puede ser considerado como las expectativas judías sobre el Mesías sino que ellos y ellas revelan el mismísimo plan salvífico de Dios para su pueblo.

En segundo lugar, ¿Qué pasa con estas expectativas en el ministerio de Jesús? Es indudable, y ha sido señalado en muchas ocasiones, que Jesús opera como salvador para una multitud de personajes: pecadores, cobradores de impuestos, mujeres, samaritanos, gentiles, pobres, etc., dándose así cumplimiento al plan salvífico de Dios. Sin embargo esto no colma las expectativas de salvación para todos/as (2,31.32; 3,6). La negación o el rechazo de muchos/as (ya anunciado por Simeón) se convierte en un verdadero obstáculo para el cumplimiento de la promesa, especialmente en Israel²³.

Veamos con un poco más de detalle. La liberación de Israel aparecía con claridad en los planes de Dios y está también en los que siguen a Jesús:

- es la esperanza de los discípulos (“bendito el que viene, en nombre del Señor” 20,38),
- es la decepción que tienen los discípulos que regresan a Emaús (“nosotros esperábamos que él era el que iba a liberar a Israel” (24,21),
- es la pregunta de los discípulos al resucitado: “en este momento es cuando vas a restablecer el Reino a Israel” (Hechos 1,6).

Sin embargo esa liberación anunciada por Dios y esperada por el pueblo judío no se cumplió. La destrucción de Jerusalén por los romanos y el rechazo de la mayoría de los judíos a Jesús no dejan dudas al respecto. Entonces ¿qué pasó? La liberación de Israel constituía parte del plan de Dios pero no se cumplió pues los líderes no aceptaron a Jesús (7,30; 13,34) y rechazándolo, rechazaron el plan de Dios. La promesa de Dios de liberar a Israel no queda fuera de la obra lucana sino que es supeditada a la aceptación de Jesús (Hechos 3,19-21), y está abierta al futuro (cf. Lucas 13,35). En este aspecto encuentro una plena coincidencia en la teología lucana con la de Pablo. Pablo entiende justamente el rechazo de Israel como temporal y este rechazo permite la inclusión de los gentiles en la promesa (cf. Romanos 11).

En tercer lugar, ¿cómo debemos entender la alegría y esperanzas que aparecen en los dos primeros capítulos? Hay dos aspectos: a) por un lado esta alegría y gozo que mostraban Zacarías, María, Isabel, Simeón, Ana, los pastores y cuantos más se alegraban con ellos/as, es la respuesta adecuada a la promesa de Dios y también a la presencia del Cristo Señor. Lucas ha rescatado esa alegría, sabiduría y esperanza de la piedad judía popular pues la considera válida para sus lectores/as. Una piedad muy distinta a la de la dirigencia farisaica²⁴; b) Por otro lado, “cuando llegó [Jesús] a la ciudad [Jerusalén] viéndola, lloró por ella” (19,41; cf. también 23,28)²⁵. Ésta es la respuesta de Jesús ante Jerusalén y seguramente es la que Lucas espera de Teófilo para con el pueblo judío. El lector por cierto, no puede dejar de sentir lástima ante tanta esperanza, tanta alegría que no logra concretarse en plenitud por el rechazo de los líderes. Sin embargo esta redención esperada no ha sido descartada por Dios sino que es transportada hacia el futuro.

²² Desde un punto de vista narrativo la única que necesitaría mayor convalidación es Ana pues no aparece dirigida por el Espíritu Santo, no se mencionan sus palabras ni aparecen citas a la Escritura. Pero por otro lado es designada como profetiza y el contenido de su mensaje ha sido incluido anteriormente.

²³ Otro tema que aparece posteriormente en la obra es cómo la adversidad o el rechazo a Dios lejos de cerrar puertas abre otras. Un ejemplo claro de esto es la muerte de Esteban y la inmediata salida de los discípulos (Hechos 7). El rechazo de Israel a Jesús, ¿qué puerta abrirá?

²⁴ Estas últimas dos oraciones se las debo casi por completo a sugerencias de Néstor Míguez al respecto. Es interesante también notar cómo Lucas, si bien geográficamente trabaja desde el centro de la fe judía para luego ir hacia afuera, teológicamente ha rescatado la teología popular y no la farisaica de la que Jesús se apartará constantemente.

²⁵ Si la expectativa de Zacarías era que su pueblo sea liberado de los enemigos aquí Jesús anuncia que sus enemigos la destruirán.

En cuarto lugar, que Lucas le haya dedicado tanto cuidado y preocupación al tema de la liberación de Israel, para un lector gentil es un aspecto a tener en cuenta. Considero que la preocupación básica de un gentil no está centrada solamente en la liberación de Israel sino en las promesas de Dios. Si Dios no ha cumplido lo que prometió a Israel ¿por qué cumplirá lo prometido ahora? La respuesta que Lucas presenta es que la liberación de Israel estaba en el plan de Dios, pero la falta de conversión de los líderes de Israel hicieron que ese proyecto no se cumpliera.

Conclusión

El análisis aquí presentado dista por lejos de ser un ejemplo de análisis narrativo. No obstante dos aspectos tomados en cuenta aquí como son la lectura continuada y el reconocimiento de la voz del narrador en determinados personajes nos han permitido visualizar aspectos importantes de la obra de Lucas. Pudimos ver cómo los dos primeros capítulos presentan no sólo "expectativas" del pueblo sino el verdadero plan de Dios para con Israel y los gentiles. También pudimos señalar que esa alegría y gozo iniciales son drásticamente transformados en el transcurso de la obra por el rechazo hacia Jesús.

Darío Barolín
Varela 1729
75100 Dolores - Departamento Soriano
República Oriental del Uruguay
dario.barolin@iglesiavaldense.org

Lucas 2,8-20: Análisis histórico-crítico

Resumen

El artículo presenta un análisis histórico-crítico del texto sobre la aparición de los ángeles a los pastores de Belén. Son aplicados algunos de los principales pasos exegéticos del método histórico-crítico, finalizando con una evaluación del contenido y de la teología presentada por la narración. El texto es interpretado como constituyendo más una confesión sobre la verdadera identidad del pequeño del pesebre, que propiamente un relato de detalles históricos ocurridos a cielo abierto en las cercanías de Belén.

Abstract

This article presents an historical-critical analysis of the text about the appearance of the angels to the shepherds in Bethlehem. Some of the principal exegetical steps of the historical-critical method are applied to the text, terminating with an evaluation of the content and the theology presented by the narrative. The text is interpreted as consisting of a confession about the true identity of the babe in the manger, more than a reporting about the historical details of what happened in the open skies near Bethlehem.

Para la exposición del método histórico-crítico, escogemos el texto sobre la anunciación de los ángeles a los pastores en Belén, Lucas 2,8-20. Analizamos este texto, considerando algunos de los pasos representativos del método en cuestión.

1. Crítica textual

El examen del aparato crítico para nuestro texto no demostró variantes de peso, que mereciesen una consideración pormenorizada. Lo que nos llamó la atención fue solamente la re-introducción de *Mariám* como lectura original a partir de la 26ª edición del Nestlé-Aland, al contrario de *María* (v.19). Esta decisión del Comité internacional responsable por la 26ª edición, no nos parece feliz. La calidad de los mejores manuscritos favorece claramente *María*. Además, también no se entiende por qué renombrados copistas habrían alterado *Mariám* secundariamente por *María* sólo aquí en 2,19, sin hacerlo coherentemente también en las demás referencias a *Mariám* dentro de Lc 1-2 (cf. 1,27.30.34.38-39.46.56; 2,5.16.34).

2. Consideraciones sobre la traducción

El texto no presenta problemas notorios en cuanto al sentido del vocabulario o de las construcciones gramaticales. Llamamos la atención, únicamente para lo siguiente:

v.8 : Este versículo hace referencia a *vigilias* de la noche (*fy laké*) en que los pastores guardaban sus rebaños. Había cuatro *vigilias* nocturnas de tres horas cada una. Iniciaban a las 18 horas y terminaban a las 6 horas de la mañana (cf. Mc 13,35).

v.12 : La *pesebrera* (*fátne*) representaba el local donde normalmente se colocaba la ración para los animales. Este término, dependiendo del contexto, también puede significar "establo", como en Lc 13,15.

v.14 : La palabra *eudokia* es traducida por la Vulgata como "las personas de buena voluntad" (*bonae voluntatis*). La mayoría de las traducciones actuales, entretanto, interpreta el término como designando "favor", "querer bien", no refiriéndose, con todo, en nuestro versículo al favor inherente a las personas, y sí, a Dios. Es en este sentido que interpretan el término traducciones como las que siguen: "a los que son de su agrado" (CNBB), " entre las

personas del favor (de Dios)" (*Novo Testamento interlinear grego-português* :SBB), "a los hombres que él ama" (Biblia de Jerusalén), "a quien él quiere bien" (Almeida), "entre las personas sobre las cuales reposa el favor de Dios" (*Léxico do N.T. grego/português*, p.87). Este entendimiento es favorecido por el hecho de que también en los manuscritos de Qumrán se da el uso de *eudokia* en sentido semejante a la expresión *bene retzono* = hijos de su [sic de Dios] benevolencia (cf. 1 QH IV.32-33 y XI. 8-14).

3. Crítica literaria

3.1. Delimitación del texto

El texto de 2,8-20 parece formar una unidad perfectamente delimitada de los textos anteriores y posteriores. El elemento más indicador de esta delimitación, es que sólo estos versículos relatan un acontecimiento directamente relacionado con "pastores" (*poiménes*). El texto comienza (v.8), como termina con una mención a los mismos (v.20)!

Ellos están en los campos, van a Belén y vuelven a los campos. Después de su retorno (v.20), se modifica el asunto: en el v.21 es abordada la temática del nombre que se da a Jesús y en los v.22ss. se presenta la narración de Jesús siendo conducido al templo. Es sólo en éste escenario de 2,8-20 en que son mencionados los pastores, en los relatos de la infancia y, por lo demás, en todo el Evangelio de Lucas (2,8.15.18.20).

3.2. Estructura

Existe consenso sobre la estructura, sobretudo en la subdivisión mayor del texto en dos partes principales: la primera comprende los v.8-14 y aborda la revelación de los ángeles sucedida a los pastores en los campos de Belén. La segunda comprende los v.15-20 y tematiza lo que los pastores relatan a José, María y las demás personas dentro de la villa de Belén sobre la revelación de los ángeles. En detalles, podríamos subdividir las dos partes de la manera siguiente:

- I: 2,8-14 :*Los ángeles revelan a los pastores la identidad del recién nacido*
 - a) Descripción del trabajo de los pastores en la noche: v.8;
 - b) Aparición y anunciación de un ángel: v.9-12;
 - 1. Anunciación propiamente dicha: v.10-11
 - 2. Señal de identificación revelado: un infante en una pesebrera: v.12
 - c) Aparición y aclamación de la milicia celestial: v.13-14
- II: 2,15-20: *Los pastores como anunciadores de la revelación recibida en Belén*
 - a) Ida de los pastores a Belén y anuncio de la revelación a José, María y los demás: v.15-17
 - b) Reacción del pueblo y de María a la revelación de los pastores: v.18-19
 - c) Retorno de los pastores: v.20

En 2,8-14 aparece realzada la "gloria" de Dios (v.9+14). En la parte de 2,15-20 se destaca la identificación del pequeño, recién nacido, como siendo el Salvador, el Cristo, el Señor. El verbo usado para este realce es "ver": "...y veamos los acontecimientos que el Señor nos dio a conocer" (v.15); " y *viéndolo*, divulgaron lo que se había dicho respecto a aquel pequeño" (v.17); "regresaron entonces los pastores, glorificando a Dios por todo lo que habían oído y visto..." (v.20).

3.3. Uso de fuentes

Lc 2,8-20 forma parte del complejo mayor de los capítulos 1-2, titulado "El evangelio de la infancia, según Lucas". Una comparación de este evangelio de la infancia con el de Mateo (Mt 1-2) muestra que ambos relatos poseen, al lado de una serie de divergencias, simultáneamente un gran número de puntos en común, como la afirmación de la virginidad de María, el noviazgo de ésta con José, la concepción de Jesús por obra del Espíritu, el nacimiento de Jesús en Belén, entre otros. Esto parece indicar hacia la existencia de una tradición común a Mateo y Lucas acerca del origen de Jesús, incluso anterior a la formación de sus evangelios. Esta tradición debe haber evolucionado, separadamente, en los dos núcleos de traducción de Mt y Lc, hasta ser incorporada por los respectivos evangelistas en sus evangelios.

Se discute, en relación a las diversas partes de Lc 1-2, si hay un núcleo primitivo de historias, al cual se habrían agregado secundaria y gradualmente otros elementos textuales. En la investigación hay poco consenso sobre esto. Generalmente la parte concerniente al texto de Lc 2,8-20 es considerada como historia incorporada a Lc 1-2, en un estadio posterior.¹ Uno de los argumentos usados para esta tesis, es que 2,8-20 no pertenece al núcleo de traducción original de las historias de infancia, *común* a Mt y Lc, por no tener paralelo en Mateo.

4. Análisis redaccional

El análisis de la redacción intenta por indicios en el texto que vuelvan probable a su formulación y origen por parte del evangelista. Como Lc 2,8-20 es materia exclusiva de Lc y no tenemos, por lo tanto, la fuente en la cual Lucas se basó para reeditar este tramo, los elementos redaccionales necesitan ser extraídos de observaciones y estudios hechos sobre el estilo y las tendencias redaccionales del tercer evangelista, deducidos, sobre todo, de su manera de proceder en relación a los textos de Marcos. Tales observaciones, por lo general, pueden ser encontradas en comentarios bíblicos. Un estudio específico de la redacción hecha por Lucas en los fragmentos de su materia exclusiva y de la fuente Q es de J. Jeremías, titulado *Die Sprache des Lukasevangeliums (El lenguaje del evangelio de Lucas)*.

Jeremías es de la opinión de que, teniendo en vista el gran número de semitismos en 2,8-20, el trozo como un todo, es ciertamente anterior al tercer evangelista. Entre los v.8-15, él constató que Lucas estilizó el contenido de su fuente en algunos pocos detalles.² Pero, en relación a los v.16-20, entiende que la presencia de un número significativo de "lucanismos" (términos, expresiones y sintaxis típicamente lucanos) apunta hacia una interferencia mucho más significativa del evangelista en la fuente por él usada³. Incluso así, Jeremías no llega a sugerir que el fragmento sea una composición autónoma de Lucas en su totalidad, una vez que el trabajo redaccional no sólo crea nuevos textos, como igualmente, sustituye fuentes usadas por fragmentos nuevos, estilizados con sintaxis y vocabulario propios, sin contenido, alterar

¹ Así, por ejemplo, G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas – Kapitel 1-10*, Gütersloh, Echter Verlag, 1977, p.76.

² Cf. Joachim Jeremías, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p.80-84. Ejemplos de redacción lucana son: Las expresiones "gran alegría" y "para todo el pueblo", en el v.10; el título cristológico "Salvador", y el adverbio "hoy" en el v.11; la expresión "milicia celestial" en el v.13; las expresiones "unos a los otros" y "estos acontecimientos" en el v. 15.

³ Cf. Joachim Jeremías, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p.85-89. Entre los v.16-20 la única referencia segura de la tradición, es para Jeremías el empleo de la forma semítica *Mariam* (2,16), al contrario de la forma helenizada *María*, como en 2,19. Otro indicio, no tan fuerte, de la tradición sería el empleo de *admirarse sobre* con el verbo *thau-mázō*, seguido de *peri* con genitivo (v.18). La mayoría de los términos, expresiones y construcciones gramaticales entre los v.16-20, entretanto, puede ser fácilmente deducida como de la autoría del propio redactor, como muestra en detalles el estudio de Jeremías. Ejemplos: *pseudo* (ir apresuradamente) que, con la excepción de 1 Pe 3,12, es exclusivamente empleada por Lucas en el NT: Lc 2,16; 19,5-6; At 20,16 y 22,18; *réma/rémata* (acontecimiento/s), empleados en 2,17.19 y que sólo la estadística ya evidencia como lucanos: ocurre 19 veces en Lucas, pero sólo 5 en Mt y 2 en Mc!; *glorificando a Dios* (v.20), una expresión que aparece 8 veces en Lc (1 vez en Mc y 2 veces en Mt!) y que el tercero de los evangelistas acrecentó dos veces su fuente en Mc (cf. Lc 5,25 con Mc 2,12 y Lc 18,43 con Mc 10,52).

sustancialmente el contenido. Aisladamente, el versículo que más acostumbra a ser interpretado como composición propia y creación del tercer evangelista es el v.19.

Normalmente se argumenta que Lucas lo compuso a partir de la noticia que su fuente le diera en Lc 2,51, realmente, los indicios para tal suposición están en gran número. El carácter fuertemente redaccional del v.19, se evidencia por el empleo de:

- *María* (helenizada), y no *Mariám* (cf. el v.16);
- *Tà rémata* (los acontecimientos) en el plural, al contrario de los v.15 y 17 que se refieren únicamente al singular, *rema*;⁴
- Dos verbos compuestos con la preposición griega *syn* (= "con" : *synteréo* y *synbá-llō*) una característica notoria del estilo del tercer evangelista⁵

Sintetizando: a lo largo de todo el fragmento de Lc 2,8-20 se encuentran evidencias de una estilización lucana, siendo ésta más destacada entre los v. 16-20. En este último fragmento es probable que el v. 19 sea, todo él, composición del tercer evangelista. Lo que permanece difícil de determinar con exactitud, es el grado más exacto en que Lucas (a) sólo sustituyó palabras o expresiones de su fuente por otras más adaptadas a su estilo, o (b) creó él, propiamente, ciertas partes del texto, procurando interpretar el evento a su manera y destacar aspectos de lo ocurrido que él pensaba como importantes.

5. Análisis de las formas

El análisis de las formas de nuestro fragmento, depende, inicialmente, de la respuesta a una pregunta preliminar: ¿2,8-20, formó parte original del complejo mayor de las "historias de la infancia" de Lucas? Una respuesta con un alto grado de fundamentación, no es ya posible. Anteriormente, ya nos habíamos inclinado a entender que, por falta de un paralelo de Lc 2,8-20 en las "historias de la infancia" de Mateo, este fragmento podría ser aumentado a Lc 1-2 en un estadio de la tradición posterior. Por eso, creemos más correcto examinar Lc 2,8-20 separadamente, bajo el punto de vista formal, incluso reconociendo los varios hilos de ligazón que se presentan entre 2,8-20 y el complejo Lc 1-2 como un todo, de entre los cuales destacamos:

1. Los relatos de la infancia son narraciones sobre sucesos, fuertemente acuñados por el aspecto de la confesión de Jesús como Redentor, Salvador, Mesías y atributos afines. Son, en verdad, como diríamos hoy, "narraciones confesionales", cuyo mayor interés es la confesión e identificación de un pequeño recién nacido como siendo el Salvador;
2. La autoría originalmente (pre-mateana y) pre-lucana de estas narraciones se deduce fácilmente del hecho de, ni Mt, ni Lc hicieron alguna referencia directa a estas narraciones en los textos subsecuentes en sus evangelios;
3. Los relatos de la infancia son fuertemente acuñados por un trasfondo bíblico del AT y por un ambiente cultural como es típico de Palestina. Hay, por lo tanto, fuertes indicios de que fueron compuestos en el seno de las comunidades judeo-cristianas⁶. Lucas, al contrario ¡es claramente un gentilicio cristiano.

Considerando, específicamente, el texto de Lc 2,8-20, Klaus Berger, en su más reciente libro sobre las formas en el NT, encuadra nuestra historia dentro del género *relatos de visio-*

⁴ Las traducciones, generalmente no dejan percibir ¡esta diferencia!

⁵ Cf. Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p. 86-87.

⁶ Para las narraciones del cap.2, H. Schürmann, *Das Lukasevangelium – Erster Teil*, Freiburg:Herder,1969,p.145, sugiere lo siguiente: "lugar vivencial": "considerándose su contenido teológico, puede suponerse como "lugar vivencial" una comunidad en Judea, alrededor de la década de los sesenta, cuyas esperanzas políticas y mesiánicas reconocían y aguardaban a Jesús como al mesías davidico".

nes y audiciones⁷. Para este autor, tales historias generalmente vienen estructuradas mediante dos niveles diferenciados de narraciones: en un primer nivel se relatan situaciones concernientes a los receptores de la visión y de la audición: dónde se encuentran, qué están haciendo, el temor que acarrea la aparición, eventuales órdenes de procedimiento dadas en la visión y su respectivo cumplimiento o no (cf. los v.8-9. 15-20). En un segundo nivel, es narrada la visión propiamente dicha, generalmente seguida de una o más audiciones (cf. los v.10-14).

Berger también llama la atención por el hecho de que dentro de las visiones y audiciones, muchas veces aparecen adicionalmente otros géneros literarios definidos. En el caso de 2,8-20, se puede constatar todavía, la presencia del género de la "proclamación" en 2,11, y de la "aclamación" en 2,14.⁸

Mirando atentamente hacia el contenido del texto, queda relativamente fácil determinar el objetivo que el relato de esta visión y audición a los pastores, tuvo dentro de 2,8-20. El relato tiene como propósito:

- a) *identificar* en el pequeño nacido y puesto en una pesebrera el Redentor de la humanidad, proclamándolo como "Salvador y Cristo, el Señor"(v.11);
- b) *aclamar y alabar* a Dios como agente último de esta salvación concedida (v.13-14,20);
- c) *constatar* la concretización de la proclamación de los ángeles, atestiguando ser cierta la señal por ellos anunciada (v.12,15-17).

Los ya citados investigadores Schürmann y Schneider no hablan directamente del género de "visiones y audiciones", pero caracterizan el conjunto de los textos de Lc 1-2 como narraciones "homologéticas"⁹, es decir, "confesionales". Todas ellas se orientan a resaltar la confesión: el pequeño de Belén, es ¡Dios en medio de nosotros! Schürmann destaca, en especial, el papel de los ángeles en tales narraciones homologéticas: son ellos, a los cuales cabe destacar la relevancia de personas y acontecimientos como "escatológicos", es decir, de importancia fundamental y decisiva para el presente y el futuro.¹⁰

Las observaciones de los varios autores se complementan. Podemos concluir afirmando: en Lc 2,8-20 se trata de una visión y audición experimentada por pastores, con el objetivo de destacar la confesión de que el pequeño Jesús es el Mesías y Salvador.

6. Cuestiones de historicidad

Lc 2,8-20 ha generado varias dudas relativas a la historicidad del suceso narrado. En la investigación, las posturas van desde los que defienden Lc 2,8-20 como narración histórica, hasta aquellos que contestan a la historicidad, sea en aspectos aislados, sea pues, del texto como un todo.

A continuación, analizaremos brevemente los principales argumentos que dieron origen a la contestación de su historicidad y lo hacemos destacando tres de sus principales aspectos:

⁷ Cf. Klaus Berger, *As formas literárias do Novo Testamento*, São Paulo: Loyola, 1998, p.255-262. Lo que sigue se basa en este autor.

⁸ Cf. Berger, *As formas literárias do Novo Testamento*, p.257.

⁹ El término viene del griego *homologia*= confesión.

¹⁰ Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, p.23-24.

6.1. La intermediación de los ángeles como anunciadores de la revelación

Ciertos investigadores/ras entienden que la mención de los ángeles es, en Lc 2, 10-14, un mero recurso literario para expresar lo que, de parte de Dios, quería ser transmitido referente a la mesianidad del pequeño nacido en Belén. Los ángeles eran, en la apocalíptica judaica un recurso muy usado para expresar verdades reveladas por Dios.¹¹ Es flagrante cómo, en los relatos de la infancia de Lc y de Mt, se hace amplio uso de este recurso (cf. Lc 1, 11-20.26-38; 2, 9-14; Mt 1, 20ss; 2, 13.19-20). Para I. Maisch los ángeles no serían seres históricos, diferenciados, intermediarios entre Dios y la humanidad, "señales del propio Dios", "aspectos del propio ser de Dios"¹²: ellos serían empleados para señalar como divinos, ciertos reconocimientos histórico-salvíficos, a ejemplo del reconocimiento de Jesús como Salvador. Tal toma de postura se puede respaldar en:

- (a) ciertos fragmentos del AT, en los cuales el "ángel de Javé" no pasa de ser un recurso literario para designar al propio Javé,¹³
- (b) textos rabínicos, en los cuales los ángeles eran introducidos con frecuencia en antiguas narraciones bíblicas, sin modificarles, sustancialmente, el sentido,¹⁴ y
- (c) en el propio texto de Lc 2, 15, puesto que, después de la revelación hecha por el ángel en 2, 10-12, o v. 15 curiosamente se refiere, no al propio, aludido en los versículos anteriores, sino directamente a Dios: "Cuando los ángeles les dejaron, en dirección al cielo, los pastores dijeron entre sí: Vamos ya a Belén, y veamos lo que aconteció, lo que *el Señor* nos dio a conocer".

Otros pensadores/ras¹⁵ ya acentúan los aspectos que favorecen una existencia personal de los ángeles, como mensajeros y siervos de Dios, destacando, sobre todo, tres detalles, a saber:

- a) La evidencia textual de la Biblia como un todo que, innumerables veces, presenta referencias explícitas a ángeles como mensajeros divinos;
- b) El presupuesto —en la creencia de Dios— de una esfera de existencia celeste, diferente de la nuestra, y dentro de la cual, en tesis, también podrían existir seres distintos de nosotros;
- c) La diversidad de la creación divina (Gn 1) que, en tesis, no debería excluir la existencia de seres más cercanos a Dios, de lo que propiamente somos nosotros, sobre todo, en el sentido de seres que le presten la honra y gloria debidas (cf. Lc 2, 14), que la humanidad tan fácilmente deja de ofrecer.

Incluso no siendo ya posible optar, con carácter definitivo por una de las dos concepciones como normativa para nuestra narración, entendemos que la alusión directa en el v. 15 a los acontecimientos que "*el Señor* nos dio a conocer", más el carácter esencialmente "confesional" del género de los "relatos de visiones y audiciones", en nuestro texto, favorecen la

¹¹ En el NT, se pueden señalar para textos, como Hch 7,30.35.38.53; Hb 2,2; Gl 3,19.

¹² Cf. I. Maisch, "Anjos nos campos de Belém?" (Lc 2,9-15), en *Como ler a Bíblia*, São Paulo: Paulinas, 1983, p.61-65. Como ejemplo de su posición, Maisch cita el caso de los ángeles de la Guarda —éstos son "reales" para ella, solamente en la medida en que expresan la guarda que el propio Dios concede a cada persona (p.65). Cf. posición semejante en E. Beck, *O filho de Deus veio ao mundo*, São Paulo; Paulinas, 1982, p.134: "a linguagem do Novo Testamento sobre apariciones de ángeles y sus mensajes...sirve como instrumento de composición y de estilo, que encuentra su aplicación todas las veces que el mundo de Dios, irrumpe en el mundo de los hombres."

¹³ Así en textos como Gn 16,7ss (cf. el v.9 con el v.13); 22,11ss; 48,15-16; Éxodo 13,21 (con 14,19). En otros textos, con todo, se distingue más claramente entre Javé y su ángel: cf. Gn 24,7; Ex 23,20; 33,30-31.

¹⁴ Cf. G. Kittel, art. *Ángeles*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, vol.1, 1933, p.80-81.

¹⁵ Como ejemplo, cf. el excursus sobre ángeles ofrecido por K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p.43-45.

tesis de Ingrid Maisch, según la cual los ángeles retratan en Lc 2,8-20 meramente aspectos "del propio ser de Dios", en el caso de 2,11, aspectos concernientes a su revelación de Jesús como Señor y Salvador.

6.2. La identificación de Belén como lugar del nacimiento de Jesús

La localización de Belén como lugar del nacimiento de Jesús, hace mucho tiempo, levantó la sospecha de no ser histórica. Generalmente se argumenta, que son sólo las historias de la infancia en Mt y Lc que se refieren a este pueblito como lugar del nacimiento del Mesías (Mt 2,1.5.6.8.16; Lc 2,4.15) y que estas historias podrían estar interesadas en hacer coincidir la ciudad natal del Redentor con la ciudad profetizada en la Biblia a este respecto (cf. Mq 5,2 con Mt 2,4-6). De hecho, Jo 7,37-44 parece excluir Belén como ciudad natal de Jesús y el epíteto "Nazareno" cf. Mc 1,24; 10,47; 14,66; 16,6; Lc 4,34; 18,37; 24,19) o el genitivo "de Nazaret", seguidamente aplicado al mismo (Cf. por ejemplo, Mt 21,11), sugieren Nazaret más que Belén como el lugar de su nacimiento (cf. también Mc 6,1-6).¹⁶

Aunque la evidencia de un mayor número de textos apunte más hacia Nazaret que hacia Belén, como ciudad natal de Jesús, existen algunos hechos que relativizan parcialmente esta tendencia. De entre ellos, sean citados los dos siguientes:

- a) Faltan fuentes de la época que pudieran asegurar la existencia de expectativas judaicas concretas de un nacimiento del Mesías en Belén, es decir, no hay evidencias para asegurar una elección secundaria de Belén, sólo porque "el credo de las expectativas religiosas así lo requería"¹⁷;
- b) El texto de Mq 5,2 no es unánimemente confirmado como mesiánico por todos los investigadores/ras. Eleonore Beck, por ejemplo, es taxativa al afirmar: "es inútil buscar en la Escritura una confirmación a favor de un Mesías salido de Belén". Y para aquellos/as que son propensos/as en ver a Belén como un recurso secundario, sugiere lo siguiente:

"A los defensores tanto de una (sc Nazaré) como de la otra (sc Belén) opinión, se les podría sugerir que ponderen cuán poderosas habrán sido las razones que llevaron a los evangelistas a descolocar el lugar del nacimiento de Jesús hacia Belén, que para el rey davidico tiene una importancia muchísimo menor que el lugar teológico constituido por Jerusalén"¹⁸

6.3. Una espectacular noticia que parece no haber llegado a la capital Jerusalén

El texto de Lc 2,8-20 relata una gran alegría "para todo el pueblo". Se trata del nacimiento del Salvador. Después de la revelación de los ángeles, los pastores van a Belén, identifican al pequeño y divulgan su verdadera identidad, así que "todos los que lo oyeron, se admiraban de las cosas referidas por los pastores" (v.18). Y los pastores, cuando regresan a sus campos, lo hacen glorificando y alabando a Dios por todo lo que oyeron y vieron (v.20). Estas visión y audición espectaculares, así se supone, deben haber sido objeto de muchos comentarios y divulgaciones, también en los días siguientes. Considerando que Jerusalén no queda sino a 7 km de Belén, se debe presuponer que la inaudita noticia haya sido divulgada temprano también en la capital.

¹⁶ Cf. para detalles, Uwe Wegner, "Pode sair algo bom de Nazaré?" (João 1,46) – Orígenes nebulosas de nosso Salvador, en *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Faculdade de Teologia, vol.35, n.1, 1995, p.39-51.

¹⁷ Algunos autores, con todo, entienden referencias contenidas en el Targum de Jónatas sobre Gn 35,21, en el Targum de los profetas sobre Mq 4,8 y 5,1 y en la Michná como indicios de una vinculación del Mesías con los pastores en Belén, probablemente ya presente en la época del primer siglo: cf. E. Beck, *O filho de Deus veio ao mundo*, p.170; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, vol.1, p.108.

¹⁸ Cf. E. Beck, *O filho de Deus veio ao mundo*, p.108.

Lo curioso, con todo, es que en el relato de Mt 2,1ss tanto la visión, cuanto a la audición a los pastores, son completamente desconocidas por parte de los jerosolimitanos. Herodes, los principales sacerdotes, los escribas, todos las ignoran. ¿Qué ocurrió con la maravillosa revelación a los pastores? ¿Es posible que una tal noticia haya tenido un impacto tan limitado que, semanas o meses más tarde, era (todavía) totalmente desconocida en Jerusalén? Esto es temerario. H. Schürmann, por estas y otras razones, ve en el total desconocimiento del suceso ocurrido a los pastores en Mt 2,1ss fuertes motivos para considerar la narración como no histórica.¹⁹

Conclusión: los argumentos presentados, permiten concebir el texto de Lc 2,8-20 como un relato sustancialmente "confesional", cuyo objetivo era el de identificar en el nacimiento del pequeño en el pesebre, el rayar de una nueva aurora para la humanidad. El fragmento quería asegurar que, por tras de una señal tan banal como el de una criatura envuelta en pañales y dejada en un pesebre, se escondía, en verdad, la redención tan anhelada de "todo el pueblo". Por ser una identificación tal, nada obvia, la narración se sirve del recurso de los ángeles para la proclamación de su veracidad divina. El recurso a los pastores y al *habitat* de los campos como a los destinatarios y el lugar de la revelación, puede haber sido influenciado por el hecho de describir el AT a David y su casa, a partir de los cuales vendría el Mesías, como oriundos de los campos y de la actividad pastoril (cf. 1 Sm 16,1-13; 17,15.28.34ss; Sl 78,70; Mq 4,8).

Como en cada uno de los argumentos más arriba citados, hubo también razones que pudieran ser cotejadas a favor de la historicidad de Lc 2,8-20, la posibilidad de esta narración de retratar sucesos ocurridos conforme a lo descrito, no puede ser descartado por completo. Sin embargo las evidencias parecen apuntarnos más claramente por la primera hipótesis.

7. Análisis de contenido

La riqueza del contenido de Lc 2,8-10 no puede ser explorada en todos sus pormenores en el corto espacio de este ensayo. Por esta razón, seleccionamos para el análisis únicamente algunos aspectos que nos parecen relevantes.

7.1. La actividad de los pastores

Los pastores son presentados como estando en los campos y en vigiliias nocturnas. En las cercanías de Belén, en dirección al desierto, había campos de pastos para los rebaños. La época del pastoreo era anterior al invierno, es decir, antes del final de noviembre/inicio de diciembre. Los pastores se alternaban en vigiliias, en función de eventuales ladrones o de animales salvajes (cf. Jo 10,8-12), que podrían causar daños o pérdidas a sus rebaños.

7.2. La aparición y proclamación de un ángel

La aparición de ángeles es testimoniada en varios sucesos del AT y del NT. Por pertenecer a la esfera celeste, irradian también parcialmente la "gloria" divina (cf. Hch 9,3; 12,7; 22,6; 26,13; Ap 1,12-19).

¹⁹ Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, p.115. Íntimamente relacionado con la localización de Belén, como lugar del nacimiento de Jesús, se encuentra también el texto de Lc 2,1-7, según el cual José y María, habrían ido a Belén en función de un censo general "bajo Quirino, gobernador de Siria" (Lc 2,1ss). Esta noticia también ha sido históricamente cuestionada, pues si Jesús nació bajo el dominio de Herodes (muerto el 4 a.C.), difícilmente José habría ido hacia Belén antes de esta fecha, considerándose que Judea fue incorporada a la autoridad tributaria plena de los romanos, solamente a partir del exilio de Arquelao, hijo de Herodes, en 6 d.C. Así siendo, también la noticia del nacimiento de Jesús en Belén, de la manera cómo es contada e introducida en Lc 2,1ss., se encuentra sujeta a diversos cuestionamientos en cuanto a su historicidad: cf. para detalles, E. Beck, *O filho de Deus veio ao mundo*, p.162-165 y los comentarios en general.

Al contrario de miedo, lo que el ángel afirma traer es una noticia a) de gran alegría y b) para todo el pueblo. El realce a la alegría es constante en el complejo de las historias de la infancia en Lucas: cf. 1, 14. 40-45. 46-55.58.68-79. La alegría señala que aquellos que el ángel tiene que revelar será bueno y generará felicidad. La alegría está destinada a "todo el pueblo". En este contexto, esta expresión parece referirse únicamente al pueblo judío. El v.14, con todo, ampliará este horizonte.

El v.11 da la razón de la alegría grande proclamada por el ángel: es el nacimiento de un Ungido, Salvador y Señor. El nacimiento ocurre en la ciudad de David, que era Belén (cf. 1Sm 17,12) y del cual, según la profecía de Mq 5,2, sería el que habría de reinar en Israel, para muchos, el Mesías. Ese Mesías es interpretado con otros dos títulos: *Salvador y Señor*. Se trata de títulos atribuidos comúnmente, a los soberanos y emperadores del mundo greco-romano y oriental. En el AT, "Señor" (*kyrios*) es referencia constante para Dios. "Salvador" (*sotér*) es epíteto para ciertos juicios, considerándose sus acciones libertarias, mas también para el propio Dios, en textos como Hch 3,18; SI 23,5 y 24,5. (En el NT, "Salvador" es usado para Dios en Lc 1,47 y 1Tm 1,1). En definitiva: el Mesías, personificando títulos divinos, hace presente la salvación de Dios en la historia.

Se discute, si con el uso de tales atributos divinos el texto tuvo, en su origen, una intención polémica, en el sentido de contrastar el Salvador Jesús con los demás salvadores del imperio romano y de otros imperios que, a veces, se consideraban dioses. El texto, es verdad, no indica de forma más clara una tal intención. Sin embargo ella nos parece implícita, por la simple razón de que fueron usados éstos y no otros atributos con los cuales se saluda la venida del Mesías.²⁰

7.3. Aparición y alabanza de la milicia celestial

En el v. 13, se junta al ángel una "multitud del ejército celestial". La concepción de un "ejército" celestial es atestiguada en textos como 1Rs 22,19; Dn 7,10 y Mt 26,53. Para ciertos investigadores la idea fue influenciada a partir de la implantación de una monarquía israelita, con ejército permanente. El carácter completamente diferente de este "ejército" de ángeles (cf. el plural "ángeles", en el v. 15), si lo comparamos a un ejército normal, sobresale por su función en el texto: alabar y proclamar, en lugar de guerrear y exterminar. La milicia proclama la glorificación a Dios y la paz en la tierra entre la humanidad de su benevolencia. Hay en esta alabanza una estrecha correlación entre las dos proclamaciones: la glorificación de Dios, cuando asegurada en fe y perseverancia, inhibe la auto-glorificación del ser humano, llevando a la concordia y a la fraternidad. Por el contrario, cuando a Dios no es prestada la debida gloria, las personas se transforman ellas mismas, en señores y salvadores, generando la disputa, la envidia y la guerra.

La glorificación de Dios y la paz entre la humanidad, son los dos aspectos concretos de salvación que el texto deja entrever como beneficios del "Salvador, que es Cristo, el Señor" (v.11). Conviene recordar la comprensión del contenido que encierra la palabra "paz" para las personas de la época de Jesús: la paz no es sólo ausencia de guerras, sino que comprende todo el conjunto de beneficios indispensables para que las personas puedan vivir su vocación de hijos e hijas de Dios y, en consecuencia, de hermanos y hermanas entre sí.

El v.14 amplía, de cierta manera, la perspectiva restringida al pueblo judío del v. 10. Pues como Mesías, la venida de Jesús puede haber representado una alegría especial para el pue-

²⁰ Fragmentos de la inscripción de Priene, que exalta el nacimiento del emperador Augusto, pueden darnos una mejor idea de cómo la proclamación de los v. 11 y 14 podría fácilmente haber evocado asociaciones anti-imperiales: "este día, que es el día natalicio del Emperador, dio al mundo un nuevo rostro. Este mundo habría sucumbido si, en aquel que nació en la fecha de hoy, no hubiese brillado para todos los hombres una común salvación... La Providencia que vela sobre cada vida, acumuló a este hombre con tales dones, para la salvación de los hombres, que fue enviado como Salvador para nosotros y para las generaciones futuras. Él pondrá término a todas las guerras... Con el día natalicio de Dios se inicia para el mundo el evangelio que está ligado a su nombre" (Extraído de E. Beck, *O filho de Deus veio ao mundo*, p.46). En Lc 2,10-11, el ángel "evangeliza" que la salvación (depende de otro que el emperador!

blo judío, que aguardaba y necesitaba de su Ungido. Sin embargo, en el v. 14b la proclamación de la milicia celestial va mucho más lejos. Ya que, allí, es proclamada la paz en la tierra a las personas que son objeto de la benevolencia divina. Ahora bien, la benevolencia divina no está restringida a un único pueblo, como bien lo sitúa el apóstol Pablo (Rm 3,29-30).

7.4. **Ida de los pastores a Belén y testimonio sobre la identidad del pequeño**

Con la proclamación de los v. 10-14, el ángel y la milicia celestial cumplieron su misión como mensajeros de Dios y portavoces de su mensaje de identificación del pequeño como el Mesías esperado. Siendo así, pueden “alejarse en dirección a los cielos” (v. 15). Con la desaparición del ángel y de la milicia celestial, la narración se concentra en la tarea destinada a los pastores: atribuir en Belén la veracidad de aquello que el ángel anunció y testimoniar a María, José y a los demás la verdadera identidad de Jesús como Salvador.

La narración describe la ida y la llegada de los pastores en Belén y la confirmación de la señal descrita por el ángel, es decir, una “criatura envuelta en pañales y dejada en una pesebrera”. Esto que había sido dado al conocimiento de los pastores (*egnórisen*:v.15), y éstos dan al conocimiento de José y María en Belén (*egnórisan*: v.17). Ellos dan, por así decir, su testimonio, bajo el impacto de lo que *habían oído* en los campos. En Belén, con todo, se encuentran bajo el impacto de aquello que, concretamente, *ven* frente a sí. Lo que el ángel anunció, se encontraba ahora frente a sus propios ojos. Por esto, los pastores, cuando vuelven a sus campos, glorifican y alaban a Dios por todo lo que habían oído y *visto* (v.20). No hay duda: la narración quiere destacar que sus ojos estaban pudiendo confirmar en Belén aquello que a sus oídos había sido dado a conocer a cielo abierto, en los campos.

7.5. **Reacción de María**

El tercer evangelista destaca en el v.19 el hecho de María²¹, la madre de Jesús, tener guardadas todas estas palabras en su corazón. María, en este caso, se comporta a semejanza de Daniel, frente a la revelación de su sueño (cf. Dn 7,28; vea también 1Sm 21,12, de David) Quien guarda y reflexiona las palabras, testimonia, de esta manera, la importancia que les confiere.

8. **Análisis teológico**

Para concluir este ejercicio de análisis histórico-crítico, evaluamos al final un poco de la riqueza teológica encontrada en el texto. Destacamos tres aspectos teológicos, entre otros tantos, que podrían ser analizados.

8.1. **Jesús, el Salvador y Señor de la humanidad**

La teología del v.11 es pretenciosa: afirma que el nacimiento de Jesús representa nada más ni nada menos, que la plenitud de la salvación. La salvación y el Salvador anunciados en Lc 1,47.68-69. 71.74.77-79 acontecen en el “hoy” salvífico de Dios²², vinculado al nacimiento de Jesús. Este dato representa, así, un divisor de aguas. Al igual que el v.11 no explica

²¹ María recibe consideración especial en las historias de la infancia en Lucas. Sólo en el cap. 2, es referida en 2,7.16 19.34.51; en el v. 16 aparece mencionada antes de José, lo que, por sí solo, ya le confiere notabilidad.

²² El “hoy” (griego: *sémeron*) como día especial de la intervención divina, ocurre también en pasajes del AT, a ejemplo de Dt 26, 16-19 y Sl 95,7-8. El propio Jesús confirma que en su persona acontece el “hoy” de la intervención divina decisiva: Lc 4,21.

el contenido concreto de la salvación, la lectura de los cánticos de María (Lc 1,46-55) y de Zacarías (Lc 1,68-79) permite visualizar en qué dirección podría estar concebida la salvación vinculada al pequeño: el redentor viene para salvar a personas y pueblos de las manos de sus enemigos y de los que les odian (1,71.74) y para redimirlos de sus pecados (1,77). Como agente de Dios, derribará los tronos de los poderosos, llenará de bienes a los hambrientos y dispersará a los soberbios (1,52-54). Para un pueblo que yace en las tinieblas y en las sombras de la muerte, su venida representará una luz y su presencia abrirá caminos de paz (1,79).

Así como "Salvador", también el atributo de "Señor" es rico de sentido. Sólo que con este segundo atributo se destaca más el sentido de pertenencia y de obediencia que debe ser prestada a Jesús, como sugieren textos, como por ejemplo, de Rm 6,16 y 14,8-9. Tener a Jesús como "Señor" no significa otra cosa que aceptar el discipulado bajo su orientación.

8.2. Mediación de la revelación divina: los pastores

Varios comentaristas bíblicos se muestran intrigados con los agentes escogidos por Dios para recibir la revelación sobre la identidad del pequeño y la llevaron adelante. La pregunta es: ¿Por qué escogió Dios justamente pastores en este caso?

Tanto en el AT cuanto al NT hay conciencia del trabajo de los pastores junto a los rebaños, no notándose ninguna especial discriminación de esta función (cf. Mc 6,34;14,27; Lc 11,23; 15,4; 19,10; Jo 10,12.14; 1 Pe 2,25, etc.), únicamente la constatación de que, así como hay buenos, existen también malos pastores (Jo 10, 12.14). En textos rabínicos, los pastores son encuadrados en las listas de profesiones despreciables: eran considerados como deshonestos y ladrones "y lo que todavía es más grave, robaban la renta de los rebaños. Por este motivo fue prohibido comprar de ellos, leche o cabritos". Ejercer la profesión de pastor implicaba la pérdida del derecho de poder ser juez; también implicaba en valorar su testimonio como no válido para efectos legales.²³

Si las apreciaciones rabínicas sobre los pastores eran vigentes en la época de Jesús, la elección justamente de este grupo de personas, no deja de ser significativo: los primeros testimonios de la mesianidad del pequeño serían, justamente, personas despreciables y sin ciudadanía plena, por ser inválido su testimonio jurídicamente. ¿Qué habría Dios querido señalar con tal elección? Que el tesoro de Su revelación viene mediado por tenues vasos de barro, a quien Dios confiere el privilegio de esta mediación, a despecho de todos sus límites, flaquezas e imperfecciones. Lo que parece quedar claro, de cualquier forma, es que Dios no necesita de un "atestado moral o profesional" de nuestra parte, para transformarnos en ¡evangelizadores o evangelizadoras! El lo hace de manera absolutamente soberana, a pesar y a despecho de todas nuestras limitaciones.

8.3. El signo para la identificación: una criatura envuelta en pañales y puesta en una pesebrera

El signo escogido por Dios es algo extremadamente banal y corriente. No hay nada de *extra-ordinario*, de *portentoso*, de *milagroso* que pudiese evidenciar, en un realce, una identidad salvífica a través del mismo. "Salvadores" acostumbran nacer en palacios, en medio del lujo y del brillo, y en capitales. En el caso del nacimiento de Jesús, no hay nada de esto. Belén, inclusive, era una humilde aldea en las cercanías de Jerusalén.

El signo escogido por Dios para la identificación del Salvador es, por las razones ofrecidas, extremadamente ambiguo. Éste es sencillo, simple, banal, y, por encontrarse prácticamente en todos los lugares, fácilmente confundible. Nos parece que Dios está queriendo señalar dos cosas:

1. El *habitat*, a partir del cual nace el Salvador, es sencillo, modesto – una pesebrera es otra cosa que la cama en un palacio real. Éste es el *habitat* en que Dios quiere

²³ Cf. Joaquim Jeremias, *Jerusalén no tempo de Jesús*, São Paulo: Paulinas, 1983, p.403-414 (citación de la p, 406).

que lo procuremos, es allí que Él marca un encuentro con nosotros.

2. Por presentar el pequeño señales tan elocuentes de pura humanidad y sencillez, nuestro asentimiento a su mesianidad, sólo puede darse por el régimen de la fe. Para un Salvador romano, no es necesario un asentimiento de fe: la fuerza de sus armas y el poder avasallador de sus ejércitos, por sí sólo, ya lo identificaban como soberano. En el caso de Jesús es completamente diferente. Pesebrera y sábanas, decididamente, no identifican salvadores como el mundo los conoce y aplaude. El poder de Jesús no está en las armas o en el poder económico del poseer y el dinero: va a ser encontrado, mucho más, en sus manos que bendicen y curan o en su boca, que proclama la verdad y denuncia la dureza de los corazones (Mc 1,22; Jo 18,37; Hb 4,12-13; Ap 19,11-15). Por esto, el discipulado cristiano requiere exponerse al riesgo de la fe.

Uwe Wegner
Caixa postal 14
São Leopoldo/RS
93001-970
Brasil
uwe@est.com.br

Javé es misericordia

Leyendo a Lucas 1-2 por la hermenéutica del conflicto

Resumen

Hermenéutica del conflicto significa comprender el conflicto como lugar teológico (= contribuye al conocimiento de Dios), como lugar interpretativo (=contribuye al correcto entendimiento del texto) y como lugar socio-político (=contribuye para nuestra militancia al servicio del Reino). En este pequeño ensayo vamos a destacar cómo las comunidades de Lucas enfrentaron el conflicto del templo con la casa, el conflicto de la casa con la "genealogía" y el conflicto social en el contexto del imperio romano. Este conflicto produjo y subyace al evangelio de la infancia, anunciando lo "nuevo" que significó la venida de Jesús en medio de nosotros.

Abstract

Conflict hermeneutics understanding conflict as a theological locus (= contributes to the knowledge of God), as an interpretative locus (= contributes to the correct understanding of the text), and as a socio-political locus (= contributes to our militancy in the service of the Kingdom). In this brief essay we will highlight the way the communities of Luke confronted the conflict of the temple with the house, of the house with "genealogy" and social conflict in the context of the Roman empire. This conflict produced the infancy Gospel and underlies it, announcing the "new" which means the coming of Jesus in our midst.

Algunos presupuestos

Vamos a leer los dos primeros capítulos del Evangelio de Lucas con la hermenéutica del conflicto.

Se hacen necesarias algunas observaciones metodológicas.

Hermenéutica del conflicto significa comprender el conflicto como lugar teológico (= contribuye al conocimiento de Dios), como lugar interpretativo (= contribuye al correcto conocimiento del texto) y como lugar socio-político (contribuye para nuestra militancia al servicio del Reino).

En esta perspectiva, la historia y sus conflictos constituyen el elemento hermenéutico esencial.

Al hablar la palabra historia, ya estamos mezclando: historia es palabra que acontece, historia es el acontecimiento que se vuelve palabra. Es el hebreo *dabar* - ¡palabra y acontecimiento al mismo tiempo!

Si palabra e historia se confunden y se mezclan en una interacción permanente, debemos concluir que separar la palabra de la historia, es el mayor despropósito hermenéutico que podamos hacer.

Y la historia es, esencialmente, conflicto tensión, *trans-gresión* de tiempos, ideas, límites y, por eso, nunca va a haber una palabra unívoca, inequívoca, neutra. Ni tampoco la palabra sagrada.

La historia se construye en la eterna transgresión de estructuras fijas que son consideradas y presentadas como eternas, inmutables y, de una cierta manera, divinas, aunque solo sirvan a quienes sacan de ellas las ventajas económicas, políticas y/o sociales: quien detenta el poder.

Leer las páginas bíblicas desde el conflicto, significa buscar la línea transgresora de los pobres, de las mujeres, de los marginados, de los extranjeros que permitió la historia, porque fue capaz de derrumbar desde el poder patriarcal en las carpas, hasta en los palacios imperiales y los templos sagrados.

Cuando la transgresión tiene lugar, nace la poesía, nace la historia.

Conocer, entonces, el conflicto que produjo el texto es decisivo para su comprensión. Todo texto está históricamente situado. No cayó del cielo, como por un milagro. Tiene lugar social, tiene grupo que lo produjo, está a favor de alguien. Nunca es neutro.

Será necesario, por eso, tener la osadía de vencer fáciles y cómodos dogmatismos y reduccionismos, para hacernos sentir partícipes del conflicto, tomar posición y descubrir, en las contradicciones de la historia, cómo se mantiene viva, creativa, cada vez más inspirada, la esperanza de los pobres, de los excluidos, de los oprimidos.

La primera preocupación desde y de la hermenéutica no es "¿qué es lo que el texto quiere decir?" y, sí, "¿de qué lado del conflicto voy a quedar yo?"

Hacer hermenéutica es, como nos dice Fray Carlos Mesters, ser radicalmente fieles al Dios de los y de las pobres y fieles a los y a las pobres de Dios. La interpretación más "verdadera" de la palabra, será siempre aquella capaz de ser "buena noticia" para los pobres, proclamar el "año agradable al Señor" para las personas pobres, ciegas, acorraladas, oprimidas, excluidas.

La hermenéutica no se limita a explicar el texto, para conocer mejor la historia de salvación. La hermenéutica debe realizar, que nuestra historia continúe siendo de salvación. El resultado más correcto de la investigación hermenéutica está en saber descubrir que "hoy está aconteciendo la palabra que acabamos de escuchar" (Lc 4,21).

Hermenéutica no es la actividad de los rabinos, de los maestros y doctores, de los y de las exegetas: para ellos y ellas los misterios "están escondidos".

¡Hermenéutica es profecía!

El conflicto entre el templo y la casa -

El sacerdocio viejo, desmemoriado y estéril, queda mudo (Lucas 1, 5-23)

Lucas comienza su narración presentándonos una casa solariega sacerdotal: Zacarías, cuyo nombre significa "¡AVE se acuerda"¹, descendiente de Abías (= Javé es Padre) y su mujer Isabel (Isabel = 'mi Dios es la plenitud'). Ella posee el mismo nombre que la mujer de Aarón, el hermano de Moisés y el padre de todos los sacerdotes del Antiguo Testamento. Es una rama justa, practicante de la ley, pero vieja y estéril.

En el corazón del templo, frente al altar del incienso, Zacarías, de pie, está oficiando como sacerdote, mientras que el pueblo, afuera, está orando.

Nombres y el local demarcan, desde el inicio, el espacio y la importancia del conflicto. La narración se abre con una liturgia que refleja y simboliza la realidad social: Dios y el pueblo están separados, necesitan del templo, del altar, del sacrificio y del sacerdote para relacionarse.

El Evangelio explicitará este conflicto y culminará en una liturgia completamente diferente, en una casa, alrededor de una mesa, compartiendo el pan (Lc 24,28-32).

Un ángel se aparece a Zacarías trayendo un anuncio: ¡tu mujer va a tener un hijo! Será una alegría grande para ti y para mucha gente, será importante para Dios y estará repleto del Espíritu Santo. Será un profeta, al estilo del gran Elías y mucha gente se convertirá gracias a su palabra.

Zacarías duda. Incluso llamándose "Javé se acuerda", él se olvida. Olvida que la historia del pueblo antiguo, comenzó, justamente, de la misma manera, con Abraham y Sara, otro hogar viejo y estéril.

Incluso siendo hijo de alguien llamado "Javé es padre", Zacarías olvida que Dios sabe dar la vida. Hizo así con Sansón, lo hizo así con Samuel...

¹ En Éxodo 2,24, el Javé que se recuerda, es el inicio del proceso de misericordia y de salvación del pueblo. María proclama esta verdad en su cántico (1,54) y Zacarías, poco después, recuperará la voz para poder repetirlo (1,72).

En medio de las oraciones, de los inciensos, de los sacrificios, el sacerdote "olvidó". Su vejez y la esterilidad de su mujer, hablaron más alto.

¡Entonces, tendrá que quedar mudo!

El sacerdote y el templo tendrán que quedar callados, a fin de poder contemplar las maravillas de Dios y para poder oír a las mujeres proclamar todo lo que Él sabe y puede realizar.

La casa : lugar de vida y de alabanza (Lucas 1,24-56)

En las casas, dos mujeres: Isabel y María. Isabel, estéril y anciana; María, joven y aún no casada. Improvisadamente, las dos se ven envueltas con la vida.

La casa y la mujer, por lo demás, al contrario que el templo y el sacerdote, saben reconocer la acción de Dios.

Zacarías quedó mudo por haber olvidado aquello que su mujer Isabel, al contrario, proclama:

"¡El Señor me miró y venció mi vergüenza!" (Lc 1,25)

En la otra casa se halla María. Ella también recibe la visita del ángel, el cual le promete que tendrá un hijo, que será importante; será llamado hijo de Dios y se sentará en el trono que ya fue de David.

No se trata de atender a una súplica, como sucedió en el caso de Isabel y Zacarías. Es más que una esterilidad vencida. Se trata del *hijo de Dios*, se trata del *trono de David*.

¿Qué hombre es capaz de hacer esto?

María no duda. Sólo sabe que eso no puede venir de un hombre.

El ángel lo confirma: va a ser del ¡Espíritu Santo!

"¡Lo que va a nacer de ti, será llamado hijo de Dios!" (1,38)

La vida no procede del templo, ahora ya mudo y obsoleto. La vida sucede en la casa. En la casa de Isabel, en la casa de María, en la casa de las mujeres. La vida brota de donde menos se espera, en el interior de Galilea, o en las montañas de Judea.

Aquí no hay silencio. Al contrario, es en la casa que resuena el cántico de alabanza, de la mujer, del pobre que cree en la vida

¿Cuál es la familia de Isabel? Un conflicto de genealogías –

Una nueva "casa": La casa de las y de los pobres

Acudir donde Isabel, esto es lo que María quiere hacer, después de saber de su gravidez. Isabel pertenece a la tribu de Leví, al grupo sacerdotal, pero, incluso así, es "pariente – *sui generis*" de María, ya que ella es de la casa de David. La genealogía, tan apreciada en el segundo templo, no tiene importancia alguna. Las dos mujeres son de una misma familia: la familia de las mujeres, la familia de los pobres, una familia que vale más allá de la carne o de la sangre y que pasa por la solidaridad, por la misma fe.

El encuentro de las dos es un momento de fiesta, de júbilo. Dos senos en gravidez, cuando debían estar vacías. La vida irrumpe con fuerza; de la boca de María sale un cántico.

Es la memoria de los pobres, de los que no olvidaron, como los sacerdotes del templo, quién es nuestro Dios, de qué lado está y qué es lo que él quiere.

María, la joven grávida, conoce, recuerda y celebra al verdadero rostro de Dios.

Ella canta a un Dios que es AMOR, que mira hacia los humillados, hacia los oprimidos, hacia los pequeños. Un Dios SANTO, capaz de realizar cosas grandiosas en nosotros y de hacernos felices.

María nos anuncia un Dios cuya misericordia atraviesa todas las generaciones.

Una MISERICORDIA que se revela en el conflicto: una misericordia que se manifiesta, al mismo tiempo, cuando su mano alza al humillado y cuando su brazo derrumba al poderoso; una misericordia que sabe, al mismo tiempo, llenar de bienes al hambriento y vaciar las

manos de los ricos. Dispersar a los soberbios, derribar a los poderosos, vaciar las manos de los ricos constituye misericordia, es la única manera de conocer ellos quién es nuestro Dios y de encontrar la vida. Por esto, nuestro Dios es un Dios JUSTO!

María e Isabel proclaman un Dios FIEL que nunca falla en su promesa desde los tiempos de Abraham, hasta el día de hoy.

Zacarías olvidó todo esto y precisó quedar mudo, silenciado.

María e Isabel, unidas, amigas y solidarias, saben, conocen, recuerdan y proclaman. Nuestro Dios es el Dios de la vida, de la misericordia y de la libertad.

El nombre del pequeño es “¡Javé misericordia!” (Lucas 1,57-80)

Era eso lo que las familias sacerdotales tenían olvidado: ¡la misericordia de Dios! El templo proclamaba que las ofrendas, los sacrificios y las oraciones eran suficientes para vencer los pecados y la impureza. Ni siquiera les importaban las injusticias.

Ellos hablaban de un Dios justiciero, castigador, terrible con impuras y pecadoras y habían olvidado que Dios es, antes que todo, misericordia. Por eso, Zacarías, el desmemoriado, ¡quedó mudo!

Cuando nace Juan, inesperado, casi imposible, todos se alegraron, vecinos y parientes de Isabel, porque Dios “la llenó con su misericordia”.

A la hora de dar el nombre al recién nacido, la madre insiste: - su nombre es Juan, que quiere decir: Javé es misericordia. Los parientes cuestionan: - nadie se llama así en tu familia.

Incluso frente a las evidencias, los parientes de Isabel no quieren aceptar lo nuevo. La familia sacerdotal sólo sabe repetirse a sí misma. El nombre debe ser Zacarías.

Es por esto que la familia de los pobres, de los que hacen la voluntad del Padre, debe sustituir a la familia sacerdotal (Lc 8,19-21).

Los ojos de todos se dirigen al padre, el cual, mudo, pide algo para escribir. Su mano trémula confirma:

- ¡Su nombre es Juan! Javé es misericordia.

Ahora Zacarías entendió todo, el sacerdote entendió la cosa más importante. Aprendió en el silencio, oyendo a las mujeres y, finalmente, recordó que Dios es Padre, cuál es la verdadera casa de Dios, cuál su familia, cuáles sus “parientes”.

La boca de él pudo abrirse de nuevo, pudo volver a hablar, a cantar.

Zacarías canta y, lleno del Espíritu Santo, proclama su nueva fe:

“Bendito sea el Señor, el Dios de Israel porque visitó y liberó a su pueblo!”

(1,68)

Zacarías, al contemplar el rostro de Juan, volvió a creer en la misma fe de los antiguos, en la fe de siempre:

- Dios está al lado de su pueblo, librándonos de nuestros enemigos;
- Dios, siempre, realizó misericordia con nuestros padres, sin nunca olvidar su promesa;
- Dios nos da la alegría de experimentar la libertad, para que le sirvamos en la justicia;
- Dios perdona nuestros pecados, no por causa de nuestros sacrificios, sino más bien, por su misericordia,
- Dios nos concede la paz.

Misericordia: esta palabra proclamada en el cántico de María, encuentra su eco en las palabras de Zacarías. Finalmente, las dos casas hablan la misma lengua.

¿Y el pequeñito?

Zacarías ahora sabe acerca de la verdad, Juan no será sacerdote. Será “Profeta del Altísimo”, aquel que abrirá el camino a Jesús. También en la hora de dar la vida.

Mañana, Juan pagará con su vida, su profecía, sin embargo nunca dejará de anunciar la salvación que la misericordia del Señor preparó para nosotros.

¿Quién es el Señor? Un conflicto de clase y de poder – Un menor pobre: ¡he aquí a nuestro Dios y Señor!

Las comunidades que cuidaba Lucas, eran comunidades de ciudad. Tenía gente de todo tipo: tenía patrón y tenía esclavo; tenía gente rica y gente pobre; tenía gente estudiada y analfabetos, hombres y mujeres. Estaban en la misma comunidad, participaban de la misma reunión, de la misma liturgia. Sucedió, por lo demás, que, en la hora de la cena comunitaria, tenía gente que comía demasiado y gente que no tenía qué comer. ¡Era un problema serio!

Y lo que era peor, era que, al igual que hoy, los patronos, los ricos, los estudiosos, los hombres, se consideraban superiores y mejores que los esclavos, que los pobres, que los analfabetos, que las mujeres. Pensaban que eso era ley de la naturaleza. Así era y no se podía cambiar.

Lucas vio el peligro. Con esta mentalidad el evangelio de Jesús iba a perder su sentido, iba a quedar únicamente sobre el papel. Era necesario dar una sacudida a esta manera de pensar.

Fue así que Lucas se recordó y nos contó cómo fue que Jesús nació. Esto iba a ayudar a los pobres y a los últimos, en primer lugar, como Jesús siempre quiso.

Jesús nace, justamente, en el momento de mayor poderío del imperio romano, cuando el emperador Cesar Augusto (= señor divino), el cual se consideraba el verdadero representante de Dios en la tierra, derrotados todos sus enemigos, en su orgullo, obligó a los habitantes del imperio a censarse de nuevo. Sus objetivos eran claros: él quería reformular el sistema de impuestos y, al mismo tiempo, exigía que cada familia hiciese un juramento de fidelidad al emperador.

José y María, habitaban en el norte, en Nazaret, pero eran emigrantes. Habían salido del sur, de Belén, la tierra natal, a fin de encontrar trabajo y fortuna en las ricas tierras de Galilea.

El viaje de vuelta, para re-empadronarse, era largo y María estaba grávida, ya en vísperas de tener el bebé. Pero el emperador no ligaba en lo más mínimo con los problemas del pueblo.

La hospedería, donde procurar abrigo, estaba llena de mucha gente, venida de varios lugares. Procurándose un poco de intimidad, la joven pareja se abrigó en el fondo, en un establo, el lugar de los animales.

Allí nació Jesús, y recibió los primeros cariños. ¿Su primera cuna? Un pesebre lleno de paja, que debía alimentar a los animales.

Así, por la puerta trasera, llegó hasta nosotros ¡nuestro Señor!

Lejos de los palacios imperiales, lejos del lujo de las casas de los poderosos... en medio de los pobres, pobre entre los pobres.

Jesús, de esta manera, quiso revelarnos quién es nuestro Dios. Un pobre, nacido pobre, en medio de los pobres, de los rechazados, de los y de las que no cuentan para nada.

Nadie lo notó, solamente unos pastores, que estaban en los alrededores de Belén, vigiando los rebaños, de noche, en los campos. Vigía que trabaja de noche, no es dueño, ¡es empleado! A ellos vino el recado desde los cielos: "no tengan miedo. Estoy avisándoles que sucedió un evento nuevo, muy bonito. Allí, en la ciudad, nació un pequeñito". Era la voz de un ángel, era la voz de Dios. Ellos estaban oyendo lo que el pueblo estaba esperando desde hacía mucho tiempo: "este pequeño traerá mucha alegría a los pobres, él es el Mesías, el Salvador, ¡el Señor!".

¿Señor? Así era llamado ¡el Dios de los hebreos!

¿Cómo es que un pequeño cualquiera, nacido al abrigo de los animales, podía ser el Señor?

El personal, cuando hablaba de Señor, pensaba en palacios o pensaba en templos. Nunca en un establo. Un trono o un altar, nunca en un pesebre. Reyes o sacerdotes, nunca ¡una pareja de campesinos!

Sin embargo, el cielo había hablado muy claro: el recién nacido está dejado en ¡una pesebrera! Y los ángeles todos, estaban haciendo una fiesta grande, cantando gloria a Dios y paz en la tierra.

“Vamos a Belén” la curiosidad fue mayor que el miedo. Y qué maravilla al ver todo como ya el cielo tenía anunciado. Los pastores no se cansaban de contar, de hablar de los ángeles, de anuncios, de fiesta en el cielo. La gente oía maravillada y hasta un poco desconfiada, creo yo.

Pero estas palabras bajaron hasta el fondo, en el corazón de María.

El personal podía hasta ir a censarse, pero en su corazón, los pobres, ahora, sabían que Señor, era otro. No era el Cesar, ni, tampoco, el sumo sacerdote, sino más bien el hijo de María. El pequeñito del pesebre.

El bebé de ocho días, hijo de gente pobre, recibirá el nombre de Jesús = Javé salva. ¡En el nombre lleva su misión!

El pobre tiene el mirar profundo, conoce de las cosas, sabe ver por detrás de lo que aparece. Simeón, un anciano justo y Ana, una viuda de ochenta y cuatro años², se encuentran con esta gente andrajosa. Las manos secas del viejo cargan a Jesús y proclama con alegría:

“Ahora ya puedo hasta morir, pues ¡he visto la salvación que mi pueblo esperaba hace tanto tiempo! Este pequeño es ¡la luz de las naciones y la gloria de tu pueblo!” (2,29-31)

Después, en voz baja, este anciano lleno de sabiduría alertó a la madre: “Tu vas a sufrir, por causa de este pequeño. Lo que él va a realizar, va a ser bueno para los pobres, pero habrá gente que no va pensar lo mismo”.

María quedó callada, no sabía que pensar, pero recibió la bendición del anciano, junto a José.

La vida pobre del pobre

Después de todo, volvieron hacia Nazaret, al interior, en el norte. Allá se crió Jesús, como todos los niños, creciendo con fuerza y sabiduría.

A veces, la gente se pregunta ¿qué es lo que hizo durante los casi treinta años que quedó en Nazaret? Hubo hasta gente tan incomodada con este silencio, que inventó decenas de historias referentes al niño Jesús y le hicieron hacer milagros desde que era niño, desde la crianza...Hubo otra gente que dijo que Jesús fue a la India, a aprender la sabiduría con los maestros del Oriente...y tantas otras cosas.

No sé. Creo que Jesús nunca hizo nada de más. Hizo todo aquello que todos los pobres acostumbran a hacer: trabajar, participar del culto semanal, ir a las fiestas del pueblo, cuidar de la casa...Sólo esto: lo que hacemos todos nosotros, como Jesús, desde las criaturas y que ninguno piensa interesante contar.

Treinta años. Para enseñarnos, para dejar claro a todos nosotros, cuál es el lugar de Dios. Dónde podemos encontrarlo. El lugar de Dios es el lugar de los pobres. O lo encontramos allá o no vamos a encontrarlo nunca.

Dios: un pobre, que vive como pobre, en medio de los pobres. Un “Dios-donnadie”, como cualquiera de nosotros.

Eso, el templo no lo tenía entendido: esperaba un Mesías glorioso, un gran rey, un poderoso comandante.

Fue con 12 años, que Jesús se perdió de sus padres y se quedó en el templo, discutiendo de igual a igual con los doctores, con tanta sabiduría que los maestros quedaron admirados.

¿Recuerdan la bronca que dijo cuando María llamó su atención?:

“¡Yo debo obedecer a mi Padre!” habló Jesús.

Pero esto no quería decir que él iba a hacer lo que quisiera. Antes al contrario, Lucas añadió, luego, que Jesús continuó obediente a sus padres.

² Ochenta y cuatro = siete veces doce, es un número con mucho significado. Es Dios y el pueblo, mezclado; es el fin mezclado en la historia, es el sueño dentro de la realidad.

Discutiendo y confundiendo a los sacerdotes, y obedeciendo al Padre y a sus padres. Así va a ser Jesús, señal de contradicción, piedra de tropiezo, el hombre en conflicto, como ya tenía previsto el sabio Simeón (2,34).

Asumir el conflicto, enfrentarlo sin temor, tomar partido y lugar: ésta, siempre, será la vida de Jesús, hasta la muerte y muerte de cruz.

En casa, en medio de los pobres, se hace la voluntad de Dios.

Sandro Gallazzi
Caixa postal 12
Macapá/AP
68906-970
Brasil
sandro.gallazzi@oi.com.br

Lectura de Lucas 1-2 desde una perspectiva afro-feminista

Resumen

Este artículo trabaja desde una perspectiva afro-americana, diferentes caminos de aproximación a los relatos de la infancia de Jesús de Lucas 1 y 2. La autora explora de manera especial el significado que tiene un nacimiento mesiánico, en un contexto mundial como el del imperio romano del I siglo y el de la globalización norte-americana de los días actuales; preguntándose particularmente por su sentido en la vida de mujeres y niños afro-colombianos.

Abstract

This article works from an Afro-American perspective, several approaches to the stories of the childhood of Jesus of Lucas 1 and 2. The author explores in a special way the meaning of a messianic birth, in a global context as the Roman empire of the I century and the north-American globalization today. She asks particularly for their sense in the life of African-American-Colombian women and children.

Introducción

Pretendemos en este artículo aproximarnos a los primeros dos capítulos del Evangelio de Lucas, con una mirada desde la negritud. Nuestra pretensión no está en la afirmación de que en estos capítulos tenemos personas de origen africano, aunque el tránsito afro-asiático sea común en este período, mas sí en el reconocimiento de que en la obra de Lucas encontramos memorias de diferentes pueblos y culturas; y que experiencias similares además de ser experimentadas por otros pueblos, nos inspiran para una práctica liberadora.

Por eso, como pueblos afro-americanos y caribeños, nos identificamos también con esas memorias; de esta forma, entramos en el cuerpo textual a partir de las preguntas que emanan de nuestros cuerpos. ¿Podemos encontrar en estos capítulos un mensaje liberador de las estructuras racistas, clasistas, sexistas y colonialistas que aún imperan en nuestros cotidianos? ¿Es posible leer el mesianismo bíblico a partir de los cuerpos de nuestras niñas y niños negros, que en el caso afro, son los más vulnerables de la sociedad, pues además de ser pobres y sin voz, son sometidos a frecuentes agresiones físicas y psicológicas? Estas entre otras preguntas serán como el telón de fondo de nuestro intento de aproximación a los métodos exegéticos y hermenéuticos desde una óptica de los pueblos negros.

1. El trabajo de composición de Lucas

Sobre el nacimiento y la infancia de Jesús solamente tenemos registros en las obras de Mateo y Lucas. Los primeros dos capítulos de estos evangelios presentan, con diferentes acentos y de formas diversas, a quien constituye el contenido de su buena noticia (*eu-aggelo*), Jesús y su significación para aquellos que en él creen, algo que será desarrollado en los siguientes capítulos. Sin embargo una primera lectura, en paralelo de estas dos obras, descubre en ellas enormes diferencias, las cuales han conducido a autores a preguntarse por el origen y relación de estos relatos de infancia de Jesús.

Centrándonos en Lucas parece haber un consenso entre los exegetas sobre el origen de este material que no está ni en el más antiguo de los evangelios, Marcos, ni en el más moderno, Juan. Existen muchas más diferencias que coincidencias entre Lucas y Mateo; esto parece sugerir la existencia de una primera tradición, quizá oral, que ambos han utilizado muy

libremente de acuerdo con sus objetivos teológicos y a la situación de sus respectivas comunidades.¹

Los caps. 1 y 2 de Lucas están compuestos en forma de díptico, donde una de las partes se refiere a Juan Bautista y la otra al propio Jesús. La composición tiene su punto focal en Jesús.

Introducción: Anuncio del nacimiento de Juan Bautista y de Jesús

A. Canto de María

B. Nacimiento de Juan Bautista

A'. Canto de Zacarías

B'. Nacimiento de Jesús

Conclusión: Jesús en el templo

El esquema inicia con el anuncio del ángel de dos nacimientos milagrosos, el de Juan y el de Jesús. Son milagrosos pues tenemos de un lado, un anciano y una anciana y de otro, una madre virgen. El primero es anunciado a Zacarías el padre y el segundo a María, la madre. Enseguida se realiza el encuentro de las dos madres Isabel y María, que en realidad, es el encuentro de los hijos, donde Juan Bautista reconoce a Jesús como lo hará más adelante siendo adulto. Tanto María como Zacarías entonan un canto de agradecimiento, los dos niños son circuncidados y es relatado el crecimiento de ambos. Todos estos paralelismos están señalando que el interés principal de estos capítulos no es histórico sino teológico.

Aunque sea pertinente la afirmación de Fitzmer², de que todo estos dos capítulos iniciales apuntan a que su contenido y propósito es cristológico y no mariológico; es importante notar que Lucas es el evangelista que nos ofrece un mayor número de elementos para una teología mariana. De todas formas, la centralidad en la persona y significación de Jesús es evidente en estos capítulos; es sobre él que se declara y se anuncia su importancia y significación. Toda la composición literaria está dirigida a que el lector y lectora comprenda quién es realmente Jesús. No olvidemos que el autor en el prólogo anuncia su objetivo: hacer ver la solidez de la enseñanza y la fe recibida (Lc 1,4).

El autor explica en su prólogo que ha consultado los escritos que existían acerca de Jesús, y que ha investigado los hechos y luego ha tratado de escribir una ordenada relación de los mismos (1,1-4). Tal vez sea por esto que su obra contiene más detalles que los otros evangelios sobre la infancia de Jesús y sobre Juan Bautista.

Aunque el autor tenga una nítida convicción de que lo que se propone es hacer historia, una historia que según él se basa en el análisis minucioso de textos escritos, vemos que al escribir las cosas en orden (*kathexes*), el término alude más a un orden de significaciones teológicas que a un orden cronológico según el concepto moderno de lo histórico.³ Al insistir en la veracidad de los hechos, vemos en la composición su preocupación histórico-teológica; Jesús no se tornó Mesías, lo fue desde su nacimiento, por esto es el hijo de Dios. Desde el comienzo somos llamadas y llamados a la contemplación de la fe.

Desde una perspectiva afro-americana, consideramos importante la valoración conjunta de lo teológico e histórico. Pues la supervaloración de lo histórico en detrimento de lo teológico (memoria oral) es una tendencia exegética. La historia afro, es una historia que se escribe a partir de testimonios orales, la mayoría de ellos preservados por boca y experiencia de mujeres, vemos aquí un importante puente hermenéutico entre la Biblia y la cultura afro.

¹ Carmen Bernabé Ubieta, "Os ha nacido un salvador", en *Revista Vida Nueva: La actualidad viva de la Iglesia*, Madrid, PPC Editorial, vol 1, n.1975, 1995, 1995, p.29.

² Joseph Fitzmer, *The Theologian - Aspects of his teaching*, New York, Paulist Press, 1989, p.46.

³ Carme Bernabé Ubieta, "Os ha nacido un salvador", op. cit. p.27.

2. Nacimiento mesiánico de Jesús

En el segundo capítulo de Lucas, tenemos inicialmente una introducción (2,1-5), enseguida una narración de nacimiento (2,6-7), anuncio de los pastores (2,8-20), circuncisión y presentación en el templo (2,21-38), discusión con los doctores de la Ley en el templo (2,39-52).

El marco narrativo de Lc 2,1 y Lc 2,52 se desarrolla entre dos verbos de movimiento bastante significativos. El primero es el verbo subir (Lc 2,4, subió José desde Nazaret...) y el segundo, es el verbo bajar (Lc 2,51, Jesús bajó con ellos y vino a Nazaret). "El marco de este capítulo, lo constituyen, de un lado, el cuadro de historia pagana, la ley romana y la historia universal (Lc 2,1-20), de otro, el cuadro de la vida religiosa, ley judía y la historia de Israel (Lc 2,21-28)."⁴

Dentro del cuadro de la historia pagana, de la ley romana y la historia universal, la familia de Jesús es obligada a desplazarse de Nazaret a Belén, pues debían participar del censo de Quirino en tiempos del emperador romano Cesar Augusto. Como el censo se hacía en su lugar de origen, Belén se convierte en un escenario central. Lucas pretende situar el nacimiento de Jesús, dentro del contexto de la universalidad del mundo romano, y de la época de la *pax romana*. En ese contexto, Augusto es aclamado como "soter", es decir, como aquel que trae la salvación a ese universo⁵. Los términos "oikoumene" (2,1) y "soter" (1,47/ 2,11) son característicos de Lucas; él en su obra aplica estos términos del imperio romano y sus habitantes, a la figura de Jesús. El título salvador con que era saludado el emperador romano y en concreto Augusto, es atribuido a Jesús.

En el contexto de historia religiosa y ley judía, la familia se desplaza de Belén a Jerusalén (v.22), Jesús es circuncidado y presentado en el templo, seguido por un reconocimiento de Simeón y Ana, y del regreso de Jerusalén para Nazaret (v.51). El nacimiento de Jesús sucede en un lugar desplazado por las circunstancias. María da a luz en un pesebre, puesto que no había un lugar para ellos en la posada. El Mesías nace en un lugar cercado de animales, de pastores y pastoras; es un lugar periférico con relación a la ciudad. Se trata de un lugar marginal, puesto que los pastores/as eran considerados marginales e impuros por el sistema social israelita. Este lugar se convierte en un espacio simbólico importante desde el cual nace aquel que será considerado el salvador de la humanidad. El evangelio de Lucas tiene entonces un tono subversivo. El salvador no es hijo de nobles y príncipes, nace en un establo, entre sus habitantes, allí donde transcurría la vida diaria de los pastores, donde estaban los animales que compartían el trabajo y el espacio. Es un salvador que no viene de arriba, no se impone por la fuerza.

En el contexto exterior, tenemos la ciudad de Jerusalén, centro de la vida política, religiosa y social de la comunidad de Israel. Es pues el ámbito rural y no el urbano el que se convierte en lugar privilegiado de anuncio y vivencia de la Buena Nueva de Jesús. Y son los pastores/as aquellos/as que lo reconocen en primera instancia como salvador, el Mesías. En el templo, lo reconocen dos personas ajenas a los habitantes oficiales del templo: Simeón y Ana. Un judío piadoso y una viuda profetisa y piadosa. Ambos laicos. Al final de la perícopa el niño Jesús se encuentra sentado en el templo, escuchando a los maestros de la ley y haciéndoles preguntas, por lo que todos los que lo escuchaban se quedaron maravillados. Jesús en el corazón religioso de los israelitas, entabla un diálogo, constituyéndose en el verdadero centro, en el protagonista que prepara todo lo que viene en el resto del evangelio.

Todo este capítulo narra una historia larga y detallada. Pero lo que llama la atención es justamente los escasos dos versículos que narran el nacimiento de Jesús (v.6-7). Se trata de un relato que narra el nacimiento del niño de forma corriente y normal. Sabemos que se trata del hijo de Dios por el carácter mesiánico del evangelio y por la concepción virginal, pero no por lo extraordinario del parto de María. Son los ángeles los encargados de anunciar que

⁴ Mercedes Navarro, "Lucas 2 - El evangelio de la infancia", en *Revista Vida Nueva - La actualidad viva de la Iglesia*, Madrid, PPC Editora, vol.1, n. 1975, 1995, p.23.

⁵ Raimond Brown, "Gospel Infancy Narrative Research - From 1976 to 1986: Part 1 (Matthew)", en *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association, vol.48, 1986, p.468-483.

el niño está envuelto en pañales y acostado en un pesebre. De este modo, lectoras y lectoras son llamados a escuchar y actualizar el acontecimiento como lo hacen Simeón y Ana.

No obstante, el papel de la madre es importante ya que en todo el evangelio se habla de María de una manera especial. Se distingue en él dos tipos de textos: en primer lugar, un trecho en el cual María representa un importante papel en el evangelio de la infancia, a saber, anunciación, visita a Isabel, nacimiento en Belén, presentación en el templo y encuentro del niño en el templo. En segundo lugar, tenemos un grupo de textos donde María tiene relativamente poco espacio; los textos referentes a la vida pública de Jesús (Lc 4,16-30; 8,19-21), la perícopa donde una mujer la alaba (Lc 11,27-28) y en Hechos es encontrada solamente en 1,1-14.

En el evangelio de la infancia de Lucas, María aparece en primer plano con relación a José, lo contrario sucede en Mateo. La anunciación a María (Lc 1,26-38) es presentada en escenas vivas, cuyo interés se encuentra en el anuncio de Cristo, ligado de manera inseparable al misterio y a la concepción virginal por obra del espíritu Santo (Lc 1,35). Lucas se empeña en acentuar que la maternidad de María es una opción libre. Cuando el ángel llega, María no consulta a José, ella toma su propia "decisión". El autor ve esa opción como expresión de fe de María. En este punto ya podemos intuir que la comunidad lucana tiene una sensibilidad especial por las mujeres pobres y despreciadas, cuya fe es vinculada al profetismo mesiánico de Israel⁶.

Todo este estudio me sirvió para levantar pistas hermenéuticas importantes en perspectiva afro. La primera ya fue señalada en el punto anterior; se trata del rescate de la memoria y tradición oral de nuestro pueblo, para esto, es importante acudir al estudio comparado de tradiciones religiosas. La segunda es el estudio del mesianismo, ¿puede entonces una niña o un niño negro, nacida/o en condiciones de desplazamiento similares al vivido por Jesús, ser figuras mesiánicas para su pueblo? La tercera tiene que ver con el rescate de las memorias libertarias de las mujeres afro. Cada una de estas pistas serán abordadas en el siguiente punto, aunque no necesariamente en el mismo orden.

3. Posibilidades de aproximación teniendo en cuenta el referencial afro

3.1. Mesianismo y desplazamiento geográfico

"Debíamos soportar rechazo y veíamos a los que nos desplazaron en las calles, armados, cerca de nuestros albergues; sentíamos miedo y humillación. Nuestros hijos no podían ir a la escuela. Empezamos a sufrir enfermedades que nunca antes habíamos sufrido. Huellas de espanto y temor que empezaron a crecer en nuestros cuerpos y en los de nuestros hijos."⁷

Aunque el motivo de desplazamiento de la familia de Jesús fue por el censo provocado por la potencia mundial que gobernaba Palestina, Roma, es posible hacer una comparación con la realidad de desplazamiento de las mujeres y niños afrocolombianos.

Cuando reconstruimos la escena del nacimiento de Jesús, la primera imagen que nos viene es la de María y José preguntando por un lugar para dormir, una y otra vez, en diferentes posadas, sin éxito. Sin embargo, la familia extensa judía tenía la obligación de acoger y ser hospitalarios con su propia familia. Las casas que no pertenecían a familias de clase alta, en Palestina del siglo I, tenían un único espacio compartido por personas y animales. La habitación quedaba en la parte alta y en la parte baja estaban los animales y los comederos. A

⁶ Maricel Mena-López, "Amém, axé! Saravá, aleluia! - Maria e Iemanjá", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, vol.46, 2003, p.81-91.

⁷ Misión de Observación a la Situación de las Comunidades Afrodescendientes en Colombia, junio de 2002: www.nadir.org/nadir/iniciativ/agg/index.htm

veces había una habitación de invitados y probablemente esta ya estaba ocupada por otros parientes, por eso el único espacio que tenía la casa era la parte baja.⁸

¿Pero será que esa idea de familia extensa rige también las leyes colombianas? ¿Cómo son acogidas estas personas en las grandes urbes? Aunque la idea de familia extensa sea parte de la idiosincrasia africana, cuando analizamos la situación de los y las desplazadas, nos encontramos con muchos de ellos viviendo en las calles, pues no hay para ellos ni siquiera un establo para albergarse. La situación de guerra que azota nuestro país, Colombia, bien como la globalización impuesta por la potencia hegemónica mundial, ha generado una situación de desplazamiento de sus lugares de origen de un contingente de personas de origen afro-colombiano.

El desplazamiento es pues, uno de los hechos mas graves que vulnera los derechos de las mujeres y niños afro:

“Yo tengo cuatro hijos y a mí me tocó salir de Riosucio (Chocó) porque allá mataron a mi esposo y a un cuñado. Eso fue en diciembre de 1996 cuando se metieron los paramilitares. Aquí todo ha sido muy difícil... A veces me desespero y la cojo contra lo pelaos (sic) , yo se que no está bien porque ellos no tienen la culpa... ellos lloran mucho, se levantan de noche y a mí me da lástima...”⁹

De acuerdo con la Consultoría para los Derechos Humanos, CODHES, en Colombia hay un 53% de población femenina desplazada, de ellas el 28% son mujeres afrocolombianas. El número de hogares de desplazados afrocolombianos en el país constituye el 10% del total de hogares desplazados en todo el país, es decir 5.393 hogares. De estos hogares el 49.5% se encuentran encabezados por una mujer mientras el 50.5% restante por un hombre¹⁰.

El análisis de estas cifras nos permite concluir que en las comunidades afrocolombianas las mujeres representan la mitad de las y los afrocolombianos en condición de desplazamiento, con el agravante de que casi la mitad son mujeres cabeza de familia, por tanto ellas se ven obligadas a garantizar la sobrevivencia social de su grupo familiar y gestionar soluciones para las necesidades básicas, aún en los casos en los cuales los hombres están presentes. De esta manera, las mujeres se enfrentan a cambios bruscos que profundizan la inequidad en los roles tradicionales, sin posibilidades ni tiempo para asumir y tramitar los efectos psicológicos que este proceso les deja.

Las niñas y niños, al ser desplazadas junto con sus familias también sufren los efectos nocivos de esta situación que se concreta en bajos niveles de escolaridad, generado por la baja capacidad económica de sus padres o por falta de cupos escolares cuando llegan a las ciudades. Debido a la ruptura en las estructuras familiares, las niñas se encuentran en riesgo de violencia y explotación sexual; es común encontrar a niñas desplazadas de 12 y 13 años embarazadas. Para las niñas desplazadas la lucha por la comida, la salud, el alojamiento y la seguridad las obliga a tener relaciones sexuales y un matrimonio precoz. Las niñas comercian sexo por ropa, dinero o cupos escolares.

En ese proceso de actualización del texto, hoy proclamamos el nacimiento mesiánico de nuestros niños y niñas negras que en las mismas condiciones de desplazamiento nacen constantemente en pesebres. Madres que dan a luz a sus hijos en las periferias, en el lugar de la no gente; en ese espacio viven muchas de las mujeres afrocolombianas víctimas de una guerra deshumana que ya lleva más de 50 años en Colombia.

Decir que una niña o un niño afrocolombiano pueden convertirse en Mesías, para muchos de ustedes puede constituirse en un escándalo. Por eso es importante analizar el significado de la palabra hebrea *Mesías* y griega *Cristo*. Ambas significan *ungido*, es decir, aquel sobre cuya cabeza se ha derramado aceite con un significado concreto. Según la Biblia, Dios suele elegir a una persona *enviada* a cumplir una misión especial y la designa en consecuencia como *su siervo*. A esta persona, a veces, se le unge la cabeza como señal de esa elección.

⁸ Carmen Bernabé Ubieta, “Os ha nacido un salvador”, p.29.

⁹ www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/index.htm

¹⁰ www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/index.htm

Pero los términos, ungido, enviado y siervo, son generalmente intercambiables; esto da lugar a que se le llame ungido a una persona elegida por Dios, pero sobre cuya cabeza no se le ha vertido materialmente aceite. Inicialmente la palabra mesías equivalía a rey, pues el rey era por ley ungido. El mesías era entonces el rey del momento (Saúl, David, Salomón); más tarde, este título es reservado al rey ideal que ha de venir y que será miembro de la dinastía davídica.¹¹

El rey esperado traerá la esperanza de salvación al pueblo, lo libraré de las injusticias. En el tiempo de Jesús, lo esperaban como un libertador político, o como aquel que reestablecería la ley (fariseos), un caudillo revolucionario (zelotes), o alguien que se ocuparía de la liberación política y que llevaría a cabo la purificación religiosa (esenios). Nadie esperaba a un mesías humilde y mucho menos a uno que personificara la presencia de Dios en la historia. Los reyes son ungidos materialmente pero Cristo es el ungido espiritual.

Hablar de mesías significa hablar de una capacidad de ser uno para los otros y otras salvaciones. Cristo fue una persona capaz de ser para los otros y en su práctica invita a hombres y mujeres a desarrollar esa dimensión crística o mesiánica. La palabra ungido, al no ser una palabra religiosa estrictamente masculina, invita a hombres y mujeres a consolar, secar lágrimas, anunciar la justicia, salvar la vida; es pues una vocación, una vocación a las que son llamados también los niños y las niñas afrocolombianas y también sus madres.

3.2. Mesianismo bíblico y mesianismo afro-americano

Aunque el fenómeno del sincretismo religioso es visto desde el cristianismo oficial como degradación de la figura de la inmaculada virgen María, el sincretismo católico asocia Yemanjá a las imágenes populares de Nuestra Señora, sobre todo a nuestra señora de la Concepción. Las prácticas sincréticas de las comunidades no son más que expresiones creativas de resistencia cultural y religiosa. Esas prácticas desafían hoy las hegemonías religiosas que imperan en este mundo globalizado, para un cambio de actitud y una apertura al diálogo y respeto por la religión ajena.

Yemanjá y María

En los 500 años de invasión, conquista y explotación de las Américas, las religiones indígenas y africanas sobrevivieron por el esfuerzo de resistencia de los pueblos que continúan adorando diosas y dioses demonizados por el cristianismo. Las mujeres indígenas y negras fueron las que más sufrieron prácticas de exclusión de los colonizadores. No obstante, ellas con la oralidad no permitieron el olvido de sus tradiciones, contribuyendo así a una organización de resistencia ante la imposición colonial.

El culto a Yemanjá es uno de los cultos más significativos en la religión Yoruba. En África tenía lugar a orillas del río Ogum y su función era gobernar la fertilidad y la maternidad de las mujeres. En Brasil se transfirió al mar, adoptando las características de una Gran Madre; tal vez esta es una de las características que favorecieron su asociación con Nuestra Señora Inmaculada, virgen, madre y casta.¹²

Yemanjá es adorada dentro de la religión yoruba como la madre de las aguas saladas del mar, es un orixa o un "ancestral divinizado"¹³, es poseedora del axe o fuerza vital, energía, principio de vida, fuerza sagrada de los orixas.

Hay muchas historias o leyendas sobre Yemanjá, la mayoría son relatos orales que forman parte del complejo mundo lingüístico-cultural yoruba. Las leyendas sobre el origen del mundo dicen que Obatalá, el cielo y Odudua, la tierra, se casaron y de esa unión nacieron An-

¹¹ Angel Calvo Cortés y Alberto Ruiz Díaz, *Para una cristología elemental: del aula a la comunidad de fe*, Estella Navarra, Editorial Verbo Divino, 1996, p 113.

¹² "Grupo de Reflexión y Vivencia sobre Mito y Poder. Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción - Virgenes y Diosas en América Latina - La resignificación de lo sagrado", Verónica Cordero y otras organizadoras, *Conspirando*, 2004, p.60.

¹³ Pierre Fatumbi Verger, *Orixás - Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Editora Currúpio, 1981, p. 18.

ganju, la tierra firme e Yemanjá, el mar. Estos hermanos a su vez se casaron y de esa unión nació Orunga. Este aprovechándose de la ausencia de su padre raptó y violó a Yemanjá. Yemanjá alcanzó a huir y murió, y sus senos se rompieron y de ellos salieron dos grandes ríos que formaron los mares, y de su vientre salieron muchos otros orixas, por esto se le ha dado el título de "Madre de todos los Orixas"¹⁴.

Yemanjá también es adorada en el Brasil como la madre virgen. Ella y también María son vírgenes porque están revestidas del principio universal, es decir, de la fertilidad presente en todas las mujeres. María y Yemanjá son consideradas como Madres de la humanidad en cierta forma porque ellas nos remiten a la memoria de la "Grande Diosa Madre" de las mitologías antiguas.

María en el evangelio de la infancia de Lucas es importante no solamente como la madre de Jesús, sino también como símbolo fundamental de la fe de lo femenino, como arquetipo, como figura primordial de la Grande Madre con su hijo Divino. La tradición católica afirma en sus dogmas que ella fue preservada del pecado original porque estaba destinada a ser la madre de Jesús, el hijo de Dios. Ese dogma ha contribuido y mucho para reforzar el pudor sexual de las mujeres, del mismo modo que ha llamado a las mujeres para ejercer la maternidad como destino único. Cabe entonces a nosotras y nosotros luchar para que ella sea verdaderamente un símbolo de igualdad, situándola en el mismo nivel de Dios y de Cristo. El mito de María continúa vivo hoy en la vida de mujeres y hombres que prefieren acudir a ella, en lugar de dirigirse a un Dios distante.

Changó y Jesús

Changó es el primer rey de la nación *Yuruba*, que es castigado y mandado al exilio. Es perseguido y en su desesperación se cuelga de un árbol y posteriormente resucita y asciende al cielo en una cadena y se vuelve el *Orixá* más poderoso, el dueño del trueno y del relámpago. En la historia de Changó encontramos varios paralelos con relación a Jesús, por ejemplo, los dos son designados rey, sufren persecución, mueren colgados, descienden al mundo inferior, resucitan, ascienden al cielo, y se convierten en un inmortal divino; pero esta historia no es considerada parte de la tradición judaico-cristiana, aunque sea evidente que la tradición judeo-cristiana proviene de una tradición teológica africana preexistente.

Las historias de lucha por la emancipación del pueblo negro nos revelan mujeres y hombres que bravamente dieron su vida en defensa de su pueblo, entre ellos podemos destacar a la esclava Anastasia, Serafina, Zumbi, Benkos; figuras que hicieron de su vida una vocación para el servicio. En Colombia, la figura del líder del palenque de San Basilio es símbolo de lucha para nuestras comunidades. Como muchos líderes mesiánicos cristianos, Benkos Biojó se convierte en la parábola del elegido de *Changó*, del siervo del pueblo afro-colombiano.

4. Jesús y el diálogo interreligioso

El Evangelio de Lucas nos presenta a Jesús no solo como un salvador del pueblo de Israel, mas como un salvador de la humanidad. Esta pretensión universalista puede ser entendida de diferentes maneras. La primera, abre el mensaje para más allá de los límites del judaísmo ortodoxo proporcionando el reconocimiento de que el ambiente socio-cultural en que emergieron los evangelios, era un ambiente plural, es decir donde confluyen pueblos, culturas y religiones diferentes. Este reconocimiento es importante, pero el problema apuntado por algunas comunidades es el hecho de colocar a Jesús como el único salvador de todo el género humano. Y en un clima de pluralismo religioso, como es la realidad de los y las afro-americanas, donde encontramos comunidades, seguidoras de religiones de origen africanas, musulmanas, evangélicas, católicas, entre otras, se hace necesario ver a Jesús como aquel que

¹⁴ Volney J. Berkenbrock, *A experiência dos Orixás – Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*, Petrópolis, Editora Vozes, 1998, p.236. Confiera también Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p.382. Vea www.ileaxeopomeregi.hpg.ig.com.br/lemanja.htm

salva libre y espontáneamente a todas y todos los que se inspiran en su mensaje. Viendo también la posibilidad de salvación en otras confesiones religiosas no cristianas.

Este reconocimiento desafía a las prácticas hegemónicas y centralizadoras de nuestras iglesias cristianas y nos lanzan el reto de un diálogo descentralizado. Este diálogo parte del reconocimiento de que tenemos una mística y espiritualidad profunda ligada a nuestras herencias africanas, a pesar de los siglos que nos distancian. Esta mística también se identifica con Cristo, a quien lo sentimos como una fuerza y esperanza en situaciones de dolor y sufrimiento. De este modo, el diálogo que proponemos no favorece de entrada ningún tipo de universalidad, para procurar un nuevo tipo ecuménico de relaciones entre las culturas y las religiones donde prime una democracia en la que no haya censura y con derecho a expresarnos sin límites conceptuales previos.

La cristología, a lo largo de los siglos, fue uno de los puntos más problemáticos para el diálogo; por eso se hace necesario y urgente repensar una cristología más amplia y plural. Esto nos impulsa no a renunciar a Jesucristo, y sí a buscar un sentido dinámico en nuestra religión cristiana. Así podemos ver a Jesús como una de las formas de llegar a Dios. Quizás de este modo podamos entender el verdadero mensaje del mesianismo cristiano, que es ser para los otros y otras; de esta forma nos liberamos de los racismos, sexismos, clasismos, homofobias que imperan en el mundo actual. Pues la vida continua siendo la motivación primera; fue por la vida de los excluidos que Jesús fue crucificado por el imperio romano y resucitado por el Dios de los pobres.

5. Una palabra sobre las opciones

Este artículo en forma parcial es fruto del trabajo y experiencia con algunas comunidades en Colombia y en el Brasil. Comunidades comprometidas con la hermenéutica y espiritualidad afroamericana. En su espíritu prima, más que un diálogo entre cristianismo y religiones afroamericanas, una comunión, pues en la mayoría de estas comunidades no hay dicotomías entre una y otra, hay complementación que se experimenta en lo cotidiano de sus prácticas religiosas y espirituales de fe.

Vamos a nuestras historias míticas con el mismo respeto que vamos a la Biblia, hay una sintonía profunda entre Biblia y cultura, pues no hay espacio para la negación del uno y la supervaloración del otro y sí para la complementación, para el diálogo y para la crítica. Creemos que las críticas nos ayudan a crecer y a no perder el rumbo de nuestro objetivo que es el rescate de una vida digna para todas y todos. Como la mayoría de los grupos está compuesto mayoritariamente por mujeres, este artículo priorizó la cuestión del mesianismo al cual estamos llamadas las mujeres y los niños. A partir de esa mirada, entramos en el texto bíblico.

Después de leídos los dos capítulos, optamos por el cap.2. Aquí intentamos hacer un trabajo exegético, levantando los posibles caminos que seguiríamos. Aquí los temas de contexto mundial, desplazamientos, maternidad, mesianismo, diálogo interreligioso, fueron marcando la pauta, inspirados sobre todo por la situación colombiana. Una vez realizado este estudio, empezamos a hacer paralelos con nuestro contexto y de allí surgió todo el punto de las pistas de aproximación teniendo en cuenta el referencial afro. Estamos conscientes que esta fue una opción metodológica y que hay por supuesto otros caminos de aproximación que por limitaciones de tiempo y espacio no los trabajamos aquí. Finalmente esperamos que este estudio pueda animar y fortalecer nuestras búsquedas afro-feministas.

Maricel Mena López
Apartado Aéreo 26239 Unicentro
Cali
Colombia
mmena@puj.edu.co

Reseñas

José Severino Croatto, *Hermenéutica práctica - Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, Quito, Centro Bíblico Verbo Divino, 2002, 156p.

Este libro responde especialmente a las expectativas de mucha gente que trabaja en la lectura popular y comunitaria de la Biblia, en tanto aborda los principios teóricos de la hermenéutica, aplicándolos a la lectura del texto bíblico con múltiples ejemplos. Por tanto resulta un instrumento oportuno y útil para el trabajo concreto de animación de grupos de estudio bíblico.

Pero también es un aporte relevante para la reflexión más teórica y académica pues ofrece una formulación clara y precisa de los principios hermenéuticos y una orientación metodológica que muestra con maestría y sencillez el *cómo se hace*. De tal manera, estamos frente a una excelente muestra de mediación y complementariedad entre la teoría y la práctica, entre la aproximación académica y la popular a la lectura de la Biblia.

Sobre todo podemos destacar la intuición epistemológica que aproxima la Biblia a nuestra realidad como voz pertinente y eficaz, e ilumina la praxis de los creyentes desde el punto de vista de la fe. Pues, siguiendo al autor en la Introducción del libro, esa pertinencia y eficacia de la lectura del texto sagrado para nuestra realidad, no surge de una "actualización" del mismo, sino que por el contrario es el resultado de un proceso inverso, cuando la Biblia es leída desde la vida de las personas, comunidades cristianas o de la sociedad entera, en un horizonte histórico determinado.

Quizás para poder apreciar mejor el aporte de Severino en este libro hay que recordar que este es su tercer trabajo sobre el tema de la Hermenéutica Bíblica, y que su obra ha sido un punto de referencia permanente para la lectura bíblica comprometida que ha acompañado el caminar de la teología de la liberación latinoamericana desde sus comienzos, y aun tiene gran vigencia y actualidad. El primer libro de la serie se llama *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas* (Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973; Lima, CEP, 1978 y 1980); este toma como eje temático principal el éxodo o liberación de Israel del país de la esclavitud, y muestra cómo este motivo es releído y recreado a través de los grandes relatos de la Biblia (Génesis, profetas, Cristo, Pablo) de acuerdo a nuevas situaciones históricas y contextos muy diferentes. El segundo es *Hermenéutica bíblica - Para una teoría de la lectura como producción de sentido* (Buenos Aires, La Aurora, 1984; edición revisada Buenos Aires, Lumen, 1994 y 2000); en el cual se construye una teoría de los procesos hermenéuticos con ejemplos dispares de toda la Biblia, pero dando especial relevancia al Siervo sufriente de Isaías 53. En tercer lugar llegó entonces *Hermenéutica práctica - Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, en el cual se reúnen de una manera lógica y organizada los principios de la hermenéutica, ejemplificando cada uno de ellos con textos bíblicos. Se enfoca principalmente en textos proféticos y en pasajes de los evangelios que son muy usados en la liturgia y se prestan muy bien para la reflexión teológica.

En lo que concierne al contenido, el libro se divide en dos grandes partes. La primera es más teórica y enfoca los *principios teológicos y lingüísticos de la práctica hermenéutica*, y la segunda es el *desarrollo y aplicación* de los principios con múltiples ejemplos tomados de los textos bíblicos. Los principios desarrollados son:

Principio 1: La selección de lo que se lee o interpreta

Principio 2: La exploración de la reserva-de-sentido

Principio 3: La lectura como relectura

Principio 4: La interpretación de un texto como acumulación de sentido

Principio 5: Del autor al texto. El texto es más importante que su autor

Principio 6: Lo que el texto dice y su referente exterior

Principio 7: La distancia entre el texto transmitido y su relectura en el presente
 Principio 8: Sobre el círculo hermenéutico

El autor nos recuerda que el "acontecimiento" es el origen y el punto central del proceso hermenéutico, el cual es recogido en la palabra-tradición, funda nuevos acontecimientos, y orienta la recreación de la palabra-tradición en un largo itinerario que llega hasta la constitución del canon y sus propias relecturas que acompañan los procesos vitales de las comunidades de fe.

Como no podría ser de otra manera, un tema como este no puede agotarse o cerrarse, al contrario podríamos decir que el libro nos deja el tema "abierto" y abre campos de comprensión que estimula a los lectores a participar con nuevos aportes desde diferentes perspectivas, contextos y sujetos. Este librito es una verdadera invitación a "meterse" en el círculo hermenéutico de la Biblia como una forma de expresión y elaboración de nuestro compromiso como creyentes en la búsqueda de una sociedad más justa.

Samuel Almada
 sea@isedet.edu.ar

Cássio Murilo Dias da Silva, *Metodología de exegese bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2ª edición, 2003, 515 páginas.

En este libro, Cássio Murilo socializa sus estudios y su práctica exegética, de manera competente e interesante. Para facilitar la comprensión de los pasos de la exégesis, este autor ha creado un personaje llamado Zeca, que es un estudiante de música. En la medida en que Zeca avanza en su aprendizaje de la música, el lector o lectora también irá descubriendo nuevas formas para estudiar el texto bíblico y para adquirir una mirada más crítica sobre la necesidad de leer las Sagradas Escrituras. El autor nos presenta un cuadro con cinco niveles de lectura bíblica que ayudan a percibir el tipo de lectura que se está haciendo y ofrece una referencia más incluyente y compleja para realizar el estudio de un texto bíblico. Este es el objetivo principal del primer capítulo.

En el segundo capítulo, el autor nos presenta los criterios que la *Crítica textual* ofrece para acercarnos a los textos bíblicos en sus idiomas "originales". Este es uno de los capítulos más áridos del libro. Conciente de las dificultades que sus alumnos encuentran en el uso del aparato crítico, Cássio Murilo ofrece una ayuda para este trabajo, con una edición crítica; después sí, entra directamente en la metodología de la *Crítica textual* del Antiguo y Nuevo Testamento.

En el capítulo tres, siempre de manera muy didáctica, el autor nos ofrece algunos criterios para la delimitación del texto. A partir de estos criterios, el lector aprende a demarcar una unidad literaria. En seguida, el autor descubre que no basta con la delimitación de una unidad, sino que se hace necesario también percibir como ésta está articulada con otras unidades hasta formar el conjunto de la obra. Más allá del estudio en los idiomas "originales", una lectura constante contribuye para esta percepción.

En el capítulo cuatro, Cássio Murilo entra en el campo de la *semiótica*, esto es en la ciencia que estudia los signos del lenguaje y su articulación. Aquí, y en los cuatro capítulos siguientes, el autor introduce al lector en dos categorías básicas de esta ciencia: la *sincronía* y la *diacronía*. En una lectura sincrónica todos los elementos de un texto son analizados simultáneamente. En la lectura diacrónica se compara varios textos que tienen alguna relación entre sí, procurando encontrar semejanzas y diferencias, así como vacíos y constancias en las diversas secuencias. Estos dos procedimientos son complementarios, aunque metodológicamente se comience por la lectura *sincrónica*. La combinación de la *sincronía* con la *diacronía* contribuye a una comprensión mayor del texto como conjunto expresivo.

Algunas nociones de la poesía bíblica hebrea es el tema que se desarrolla en el capítulo nueve. Con una forma amena e interesante, el autor presenta en este capítulo las diferentes formas de poesía hebrea. Cássio Murilo nos aclara que para esta parte de su trabajo se fundamenta especialmente en la obra de W. C. E. Watson. Esta sincera referencia a un único autor es un motivo que debe resaltarse, al igual que lo es la excelente y diversificada bibliografía que se nos ofrece al final de cada capítulo del libro *Metodología de exegese bíblica*.

En el capítulo diez, el autor retoma el camino recorrido con anterioridad, volviendo al primer capítulo, donde ayudaba a sus lectores y lectoras a percibir las diferentes maneras de leer la Biblia, y a descubrir la complejidad inherente al simple hecho de leer. Para ampliar nuestra perspectiva de las Escrituras, Cássio Murilo recoge una frase de la tradición judía: "La Torá tiene setenta rostros". Con esta frase se introduce una visión panorámica de otras formas de lectura bíblica, realizadas en América Latina. Después de hacer una breve aproximación a la lectura fundamentalista, el autor invita a algunos colegas para que presenten otras formas posibles de leer la Biblia.

En el aparte titulado "Lecturas basadas en una tradición", Vitório Maximino Cipriani presenta una lectura judaica de las Escrituras, mostrando la relación entre Palabra escrita y Palabra oral, en los diferentes momentos de la comunidad judía: en la liturgia, en la lectura comentada y en la lectura-investigación. Domingos Zamagna presenta los primeros pasos de la lectura patristica y dos grandes líneas de esta tradición: la escuela alejandrina, marcada por el alegorismo, y la escuela antioqueña, caracterizada por el literalismo. En la conclusión de su artículo Zamagna afirma que en el Occidente latino prevaleció la metodología alegórica.

Como ejemplo de "lecturas contextualizadas", Sônia de Fátima Batagin presenta un artículo sobre *lectura popular de la Biblia*, centrándose en la comunidad como eterna aprendiz de la relación entre la realidad actual y el texto bíblico. Silvana Suaiden nos proporciona algunos aspectos de la *lectura feminista* o "hermenéutica feminista de liberación", caracterizada por la sospecha hermenéutica, y mediatizada por la referencia teórica de género. Con estas herramientas, la lectura feminista busca investigar las situaciones y relaciones que subyacen en el texto bíblico.

En el capítulo once, Airton José da Silva ofrece un estudio sobre la *lectura socio-antropológica de la Biblia*, destacando, tanto el discurso sociológico, como el discurso antropológico. Este autor nos presenta algunos ejemplos de la aplicación de estos discursos en la lectura bíblica, al tiempo que recorre a diferentes autores que tienen visiones diversas sobre los procesos de formación de la Biblia Hebrea y del Nuevo Testamento, provocando un debate entre ellos. Más aún, nos muestra algunos límites de la lectura socio-antropológica y termina afirmando su importancia en el contexto actual, al tiempo que nos ofrece una amplia bibliografía sobre este modelo de lectura.

En la conclusión, Cássio Murilo retoma y actualiza la historia de Zeca y nos cuenta que él es hoy un artista reconocido, que permanece muy ligado a su comunidad de origen. De la misma manera, el autor espera que las personas que lean el libro *Metodologías de exegese bíblica* aprendan o comiencen a aprender la técnica para hacer exégesis. Sin embargo aclara que ninguna técnica puede sustituir la relación personal y directa con el texto bíblico. Con la frase "¡es necesario enamorarse del texto!" el autor concluye su trabajo.

Mercedes Lopes
mercedes-lopes@ig.com.br

René Krüger y José Severino Croatto, *Métodos exegéticos*, Buenos Aires, Publicaciones de EDUCAB, 1993

Cuando se trata de estudiar la Biblia con cierto rigor académico la pregunta obligada será: ¿Cómo debo proceder? Entonces debemos pensar en método o métodos. Hay muchos textos que nos orientan pero no es fácil encausar el estudio serio de la Biblia en los términos en que lo hace el texto que nos ocupa. Estamos en la presencia de una obra de singular importancia para la exégesis bíblica en América Latina. Seguramente es el resultado de muchos ensayos y trabajos no solamente en la Argentina sino en muchas partes de América Latina. *Métodos exegéticos* revela la manera como los autores han sido y fueron tan prolíferos en la interpretación de la Biblia. Ahí está parte del secreto. El texto es un manual para estudiantes lleno de ejemplos y de ejercicios prácticos. Su objetivo es “interpretar la Biblia reconociendo, reescribiendo y reproduciendo su sentido y su mensaje para cada uno, hoy”.

El inicio hace pensar al estudiante en dos elementos de crucial importancia al hacer exégesis: 1. las diferentes maneras de leer e interpretar lo que se lee. Cada uno lleva sus propios lentes. Es también muy importante el hecho de hacer pensar al estudiante en que los escritores de la Biblia también llevaban sus propios lentes. Ellos eran como nosotros. 2. No solamente se leen textos sino que se lee todo lo que ocurre a nuestro alrededor. Los textos de la Biblia son el producto de distintas lecturas de la realidad de los escritores. Cuando leemos e interpretamos la Biblia también leemos e interpretamos nuestra realidad. Luego, nuestro texto, más que definir un método como “marcha razonada que se sigue para llegar a un fin” o como “conjunto de herramientas para comprender un texto con la mayor cantidad posible de elementos”, coloca sobre la mesa una visión, una manera de penetrar en la Biblia. Esto se hace interpretando lo que en materia de métodos existe y está a disposición, hasta el momento en que nuestro manual se escribe. Esto quiere decir que le corresponde al estudiante continuar escribiendo el manual; significa también que el manual no es una camisa de fuerza, no es dogma, es solo una visión, un camino que muestra caminos entre muchos caminos.

El texto se presenta en términos de un curso que se divide en catorce unidades, la primera de las cuales es una introducción general. Si la primera parte de esta unidad introductoria hace pensar al estudiante en que existen múltiples lecturas de la Biblia y la realidad; la segunda parte le exige no ser ambivalente. Esto por dos razones: primero, porque le señala exactamente cuáles son los métodos y cómo se trabaja con estos; segundo, porque le presenta una grave responsabilidad: ¡no se puede prescindir de ellos! Para reafirmarlo asegura que “no es una opción adicional o voluntaria, un pasatiempo de estudiantes de teología o de profesores; sino que es una obligación. Renunciar a estos instrumentos equivale a ser ingenuo, pues nadie tiene acceso directo a la Biblia”. ¿Cuáles son por fin los métodos exegéticos? Es una pregunta clave para el desarrollo de lo que sigue. Los autores los dividen en tres grupos: métodos histórico-críticos, semiótica y hermenéutica.

La unidad 2 es dedicada a las herramientas básicas necesarias para cualquier ejercicio exegético. La primera de estas herramientas son los textos originales como la Biblia Hebraica (BHS) y el Nuevo Testamento Griego (NTG); le sigue las sinopsis, la Septuaginta, los diccionarios, las concordancias, las estadísticas, los apócrifos, los documentos de Qumran y obras fundamentales para el estudio de los métodos exegéticos como *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* de Heinrich Zimmerman (1969) e *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (1974) de Josef Schreiner.

Desde la unidad 3 hasta la unidad 12 nuestro texto se dedica a desarrollar, de forma exhaustiva, todos y cada uno de los pasos del método histórico-crítico que se define como “un estudio del texto bíblico según las exigencias de la historiografía” y centra su mayor énfasis en la historia de la formación del texto a través de un amplio conjunto de técnicas de investigación como son la crítica textual, filología, crítica literaria, crítica de las formas, historia de las tradiciones, crítica e historia de las formas, crítica e historia de la redacción y la lectura sociológica. Cada una de estas unidades se aplica tanto al Nuevo como al Antiguo Testamento.

En la crítica textual (CT) del Nuevo Testamento se presenta una información básica y una información ampliada. En la información básica se trata acerca del objetivo que se pro-

pone la posible reconstrucción del texto original del NT y la identificación de variantes en el aparato crítico utilizando el material de trabajo que son los "testigos". Luego aparecen diversos ejemplos de cómo se hace crítica textual en el NT. En la información ampliada se incluyen las diferentes recensiones, la clasificación de testigos, los signos fundamentales, siglas y abreviaturas, las reglas y criterios para la realización de la CT del NT. En CT del AT se procede de forma semejante añadiendo una breve historia del texto hebreo partiendo de las variaciones del Texto Consonántico por medio de la inclusión de madres de lectura, la posterior fijación del Texto Masorético contenido en el Códice L que dio origen a la BHS. Atención especial es necesario prestar a otros textos, versiones y testigos del AT como el Pentateuco Samaritano, la Septuaginta, el Targum, la versión siríaca y la Vulgata entre otras.

Como la filología se refiere al estudio de los idiomas se omite entre las unidades siguientes, continuando con la Crítica Literaria (CL) que procede mediante el análisis actual del propio texto. Así por ejemplo, un texto escrito en forma continua y por el mismo autor, resulta claro y coherente. Otro, producido con intervalos, en situaciones diversas, o complementado por nuevas manos, será discontinuo y revelará rupturas, tanto de pensamiento como de lenguaje. La CL sirve para delimitar unidades literarias y temáticas por medio de indicadores lingüísticos y temáticos con el fin de diferenciar las partes más antiguas de sus posteriores complementos, dependencias literarias entre un texto y otro, cortes y suturas, diferencias de lenguaje y procesos hermenéuticos en los que han sido fundamentales las relecturas.

Papel fundamental cumple en el método histórico-crítico la crítica de las formas y de los géneros. Nuestro texto diferencia entre estas dos categorías. La comunicación lingüística tanto como la gestual se expresa en formas. Las formas tienen la función de especificar lo que es genérico. Cuando una forma se repite o repite algunos rasgos, se vuelve género. Algunos autores piensan que en el AT existen más de doscientos géneros literarios. Cosa semejante ocurre en el NT. El manual contiene la lista de los principales géneros literarios del AT y NT, y la explicación de cada uno de ellos a partir de variados ejemplos.

Finalmente, se aborda la crítica de las tradiciones y la crítica de la redacción. La primera trabaja a partir de un conjunto cerrado de ideas, símbolos, representaciones, acerca de un acontecimiento; Dios, el hombre, el mundo, relacionado con un grupo social, un lugar, una época. Una tradición comprende un componente verbal y literario (lo que se dice), otro real (sobre lo cual se dice algo) y uno contextual (ubicación histórica). Los autores nos orientan sobre cómo conocer una tradición en la Biblia, su relectura y su doble itinerario dependiendo de si se parte del texto matriz o de su última aplicación hasta llegar al origen de la tradición. Por su parte, la crítica de la redacción se vale de las anteriores para lograr identificar, con más acierto, la mano de los autores finales de una obra completa. Aquí parece fundamental el nuevo papel que cumplen los estratos prerredaccionales al formar parte de una obra mayor. La obra mayor, entonces, no es igual a la suma de sus partes sino que las historias originales son utilizadas en función de un nuevo sentido de acuerdo a la intencionalidad de los redactores o compiladores finales.

Por fin, los autores nos introducen en la temática de la semiótica, método que se presenta como complementario de los métodos histórico-críticos que se interesan en el antes del texto: su historia oral y escrita, su prehistoria, sus etapas y formaciones remotas. Por el contrario, el análisis estructural o semiótico se formula otro tipo de preguntas: ¿Cómo funciona el texto? ¿Cómo produce sentido? ¿Qué pasa en el texto en sí? ¿Qué operaciones de lógica, afirmación, negación, oposición hay en el texto? El análisis semiótico tal como es presentado por los autores, diferente al análisis redaccional, sobrepasa la intencionalidad de los redactores o autores para adquirir autonomía, y es independiente del lugar social que le da su sentido original. La semiótica identifica en un texto estructuras inmanentes y estructuras manifiestas. La primeras constituyen el nivel de lo estructurante al regular el plano manifiesto; las segundas se refieren a toda disposición ordenada de los elementos de un texto. Como tal, parten de los resultados de la CL y CF/G. En lo que sigue, nuestro texto presenta variedad de ejemplos de estructuras manifiestas en la Biblia diferenciando entre paralelismo sinónimo, antitético, sintético, parabólico, estructuras simétricas como el quiasmo y estructuras concéntricas.

De acuerdo al esquema introductorio, quedaria faltando el análisis hermenéutico pero los autores remiten al estudiante al texto de hermenéutica bíblica de José Severino Croatto. Por último, se presenta un ejemplo de exégesis utilizando todos los elementos estudiados. Resta al estudiante juicioso aprovechar estas valiosas herramientas para unirlas a las nuevas metodologías que durante estos últimos años han hecho escuela en América Latina¹ y que hacen énfasis en los nuevos sujetos. Así, todo esto unido, podríamos valorar la hermenéutica no como un método aparte sino como una ciencia que aproveche, de manera holística, todos y cada uno de los métodos para ponerlos al servicio de la interpretación bíblica.

Esteban Arias
teologiatur@hotmail.com

Maria Paula Rodrigues (organizadora), *Palavra de Deus, palavra da gente - As formas literárias na Bíblia, São Paulo, Paulus, 2004, 181p.*

Seis jóvenes biblistas brasileños/as reunieron, en este libro, sus publicaciones semanales que, durante 2002 y 2003, publicó el periódico *Bíblia-Gente*, de la editorial Paulus de Brasil. Un dato que hay que tener en cuenta para valorar este trabajo es que, como los autores y autoras lo dicen en la Introducción, "Brasil es una tierra apasionada por la Biblia" y que, precisamente por ser hijos/as de un pueblo que ama la Biblia, ellos y ellas se reconocen como fascinados biblistas populares con formación y método rigurosamente científicos. No hay duda que es cierto que, parafraseando el dicho, "cada pueblo tiene los biblistas que merece" y que cada biblista es hechura del pueblo con quien anda. Por cierto, al contrario, también es cierto que biblista que no tiene contacto con su pueblo se ve condenado a reflejar su ensimismamiento.

Los casi 100 pequeños artículos, divididos en 4 partes (I – Entendiendo los géneros literarios de la Biblia; II – Analizando la forma de un texto bíblico; III – Conociendo los géneros literarios mayores; y, IV – Conociendo los géneros literarios menores), tienen sus raíces en los estudios académicos realizados por cada uno de ellos/as en diversas universidades del Brasil pero, en lo que se refiere a su carácter más vivencial, en los innumerables cursos de estudio organizados por grupitos ecuménicos a lo largo y ancho de su país. Tienen, entonces, doble matriz: la soledad del cubículo de estudio (intervenido frecuentemente por la alegría de sus hijos e hijas) y el entusiasmo de grupos de mujeres, campesinos, de gente que lucha con Biblia en mano.

Las 4 partes tratan de organizar lo difícilmente organizable, a saber, las innumerables y multivariadas maneras con que el pueblo, el de la Biblia, expresó su vivencia, su experiencia, su conciencia de fe.

Queda claro, por un lado, que el texto de la Biblia es el retrato de un pueblo que generosamente se esforzó por regalarnos su caminar sin escatimar detalles, rasgos y matices de su experiencia.

También queda claro que no hay un género bíblico por antonomasia; cada situación, cada pueblo, cada conflicto, cada esperanza, cada dolor, cada gozo, generó un modo de contemplar el rostro rico y diverso de Dios. El Dios de muchas palabras fue esculpiendo a un pueblo también de muchas palabras. De ahí que los géneros múltiples que tiene la Biblia sean matices, muestras varias, de lo que Dios hizo con su ser, al contacto con nuestro mundo, y de lo que el pueblo hizo de sí mismo, al contacto con ese su Dios tan peculiar.

¹ Véase por ejemplo el texto de Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*, San José, Ediciones UBL, 2002, 557p. Igualmente, los escritos de CETELA y variados números de RIBLA.

En la lectura, se echa de menos alguna indicación bibliográfica para, si se quiere, quien lee pueda comprobar que los autores/as ciertamente tienen bases de estudio. Al final de cada artículo, una nota sobre libros, revistas, que se puedan consultar, ayudaría para ampliar el estudio sobre el tema desarrollado.

El libro recorre minuciosamente cada género bíblico, desplegando cada pliegue de poesía, de literatura, de humanidad y de gracia, contenidos en las vivencias del pueblo. Es una excelente cartilla, un óptimo manual-guía para el caminar bíblico, con el aval de un pueblo –el brasileño– (“el pueblo de las 100 mil CEBs y las centenas de millares de círculos bíblicos”, en palabras de Leonardo Boff), que supo reflejarse en otro, el de la Biblia.

José Luis Calvillo
josecal@prodigy.net.mx

Ediberto López, *Para que comprendiesen las Escrituras - Introducción a los métodos exegéticos*, San Juan/Puerto Rico, Seminario Evangélico de Puerto Rico/Fundación Puerto Rico Evangélico, 2003

Este libro excelente y erudito no sólo se ocupa de los métodos exegéticos clásicos, sino también de los temas más modernos de la interpretación literaria y bíblica. Es difícil hallar obras tan completas y abarcadoras como ésta. Su lectura ha constituido una grata sorpresa.

El autor, Ediberto López, es puertorriqueño, ministro ordenado de la Iglesia Metodista y tiene un doctorado en Nuevo Testamento de la Universidad de Drew. Trabaja como profesor de Nuevo Testamento y Griego en el Seminario Evangélico de Puerto Rico.

En la introducción, el autor explica las diferencias entre exégesis y hermenéutica, el papel de la precomprensión del lector o la lectora en la interpretación, seguido por los factores que afectan y determinan la lectura de un texto, para terminar recordando que Cristo mismo es la clave para discernir lo que es palabra de Dios. Tal como dice el autor, “cualquier pasaje que muestre el evangelio vivificador de Cristo, es divina palabra. Sin embargo, cualquier pasaje que margine, elimine a un ser humano o legitime la injusticia, es letra que mata” (p.14-15). En el capítulo 1, se resume la historia de la interpretación bíblica y luego se muestran las diferentes aproximaciones actuales con una preocupación pastoral que será una constante en la parte final de los demás capítulos. El doctor López nunca deja de ser, también, el pastor López.

En los siguientes capítulos se exponen los distintos métodos exegéticos: crítica textual; análisis histórico; sociológico; de las fuentes; de los géneros y formas literarias; de las tradiciones; de la redacción; composicional (la relación de un texto con el resto de la obra); canónico; gramatical; literario (narratología); retórico; estructural; postestructural; feminista; y teoría de la recepción (reader's response). Esta teoría de la recepción está presentada como una aproximación hermenéutica, aunque en realidad abarca más que eso. Por último, el epílogo de poco más de dos páginas, titulado “Una lectura del Nuevo Testamento para la vida”, contiene una conclusión al libro como tal.

Todos los capítulos que tratan los diferentes métodos exegéticos están desarrollados en una forma muy ordenada: teoría, historia, explicación, aplicación a uno o más textos bíblicos, uso en la pastoral. La exposición de los temas es perfectamente clara y está complementada por una bibliografía muy actual. Sin embargo, hay que hacer una salvedad. No todos los autores que se citan en un determinado capítulo aparecen en la bibliografía de ese mismo capítulo. Se trata generalmente de autores que han aparecido anteriormente, pero sería bueno que se los incluyera en las bibliografías de todos los capítulos en los que son citados, para comodidad de quienes leen en primer lugar los temas que más les interesan.

Otra advertencia para el autor es que tenga cuidado con los anglicismos. Hemos encontrado varios, como por ejemplo: “lector responsivo” por *reader's response* que en reali-

dad significa "respuesta del lector" (p.365); o "retante" en lugar de "desafiante" (p.10).

Se comprende que la inclusión de una mayor cantidad de ejemplos prácticos excedería los límites de una introducción. Por lo tanto, sugeriría al autor la elaboración de un volumen de aplicación práctica de los métodos que tan bien expone en este libro, algo así como *Para que comprendiesen las Escrituras II - Práctica de los métodos exegéticos*. Sería un aporte invalorable.

En suma, éste es un libro ameno, didáctico, fácil de leer y muy bien documentado. Se trata de un libro de consulta que resultará sumamente útil para pastores, estudiantes y biblistas.

Cristina Conti
crisconti44@hotmail.com

Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria - Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002, 557p.

Hans de Wit nos ofrece un amplio y erudito recorrido por la historia, diversos métodos y autores relacionados con el tema de la exégesis y la hermenéutica bíblica. Aunque este acercamiento no se limita únicamente al horizonte de lectura latinoamericana, reconocemos en él huellas propias de dicha perspectiva y un espacio privilegiado en el desarrollo de la obra, lo cual justifica su inclusión en la presente selección.

El contenido del libro se divide en cuatro capítulos que se pueden alinear sobre un eje temporal, a lo que se suma una bibliografía amplia y actualizada sobre los temas desarrollados. El primer capítulo abarca desde el Antiguo Testamento hasta la Reforma, y analiza cómo en la Biblia misma (Antiguo y Nuevo Testamento) se lleva a cabo el proceso de interpretación de textos autoritativos; luego se abordan otras formas de interpretación posbíblicas tanto en la patrística cristiana como en la exégesis judía; y finalmente se exploran los principales cambios que llegaron con la Reforma protestante y el Renacimiento tardío.

A continuación, el segundo capítulo evalúa los resultados de la revolución copernicana y del nacimiento de la modernidad, y sus implicaciones en el surgimiento de los métodos históricos de interpretación a partir de mediados del siglo XVIII; entre ellos la lectura sociológica y materialista.

El capítulo tercero se concentra en los desarrollos de la hermenéutica moderna del siglo XX a través de algunos énfasis y tendencias destacados, como por ejemplo las hermenéuticas de la apropiación (Gadamer y Ricoeur), de la liberación latinoamericana, del genitivo y poscolonial.

El recorrido termina en el capítulo cuarto con una mirada sobre la posmodernidad y sus implicaciones para las teorías de la interpretación. Aquí se incluyen desarrollos sobre las nuevas tendencias de la crítica literaria, el estructuralismo y la semiótica, la crítica retórica y los lectores como coautores, articulaciones entre interpretación e ideología, el deconstructivismo y los límites de la interpretación.

El autor presenta este volumen sobre la hermenéutica como la primera parte de una obra mayor que prevee el desarrollo de ejercicios exegéticos y relecturas en un volumen posterior. Es decir que comienza con la parte más teórica sobre las reglas que regulan el proceso de interpretación de los textos, para luego completar el proceso con los pasos de aplicación. Desde el comienzo establece una distinción clara entre exégesis y hermenéutica, entendiendo como hermenéutica una teoría de la exégesis, y la exégesis como la labor que hace que el texto pueda desplegar el espectro de sus matices y significados; lo cual también aparece como una justificación de la propuesta de dar el debate hermenéutico antes de encarar la labor exegética concreta.

La obra da cuenta de la gran diversidad de métodos y teorías a la hora de considerar la situación hermenéutica actual, y también nos plantea preguntas de fondo; por ejemplo, si esta diversidad es solo anarquía o hay algún tipo de estructura en las diferencias, y también sobre si es posible fundamentar nuestro actuar social, ético y político en los textos bíblicos. La propuesta del autor es ir más allá de las hermenéuticas particulares y de las diferencias, tratando de esbozar una hermenéutica bíblica intercultural que de cuenta de nuestra situación de diáspora, y ofrezca una respuesta pertinente.

Se insiste en defender el principio de complementaridad en los procesos interpretativos, tanto en cuanto a los métodos exegéticos, como respecto a las comunidades de lectura y otros actores. En todo caso, la palabra clave que acompaña todo este proceso es la que se refiere al diálogo entre las diferentes tensiones en juego, por ejemplo, entre protección y apertura del texto, hechos del pasado y necesidades del presente, actitud analítica y actitud existencial, etc. Un aporte específico en este sentido es que trata de poner en diálogo las perspectivas de lectura bíblica latinoamericanas con otras aproximaciones de diversas latitudes y orientaciones.

El autor concluye que la diversidad en la interpretación trae desafíos liberadores, aunque algunos la perciban como algo negativo o caótico. La diversidad no significa el final del gran consenso, porque este nunca existió, sino que más bien abre nuevas posibilidades y nos salva de lecturas reduccionistas con pretensiones hegemónicas. La aceptación y comprensión de la diversidad hace a la Biblia y a sus lectores más humanos, y no implica necesariamente relativización o pérdida de valores, al contrario nos ayuda a movilizarnos para entender a los demás, confrontar ideas, hacer madurar nuestras posiciones y superar los conflictos a través de la imaginación y del diálogo.

Esta posición también es fundamentada en el mismo texto de la Biblia que ya refleja la diversidad de comunidades de lectura, tendencias teológicas e ideologías. En este sentido se recuerda un problema siempre presente en la hermenéutica bíblica como es la presencia de "textos malos" en el canon autoritativo que, aunque sus efectos en muchos casos han sido negativos, desde el punto de vista hermenéutico dan forma al principio de diversidad en la Biblia.

En fin, el objetivo que se persigue, más que ofrecer un compendio completo de las ciencias de interpretación bíblica, es repasar críticamente las diferentes escuelas y tradiciones que tienen vigencia actualmente, mostrando la pertinencia y formas de utilización de las herramientas disponibles, y al mismo tiempo estimular la apertura de nuevos horizontes donde los caminos todavía no están hechos; la idea es que como lectores y lectoras de la Biblia podamos liberarnos de ciertos dogmatismos en lo que se refiere a los métodos de lectura y podamos encontrar nuestro propio camino en el laberinto.

Samuel Almada
sea@isedet.edu.ar

Uwe Wegner, *Exegese do Novo Testamento - Manual de metodologia*. São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulus, 4ª edición, 2005, 414 páginas.

En los últimos años ha crecido bastante la diversidad de traducciones y ediciones de la Biblia, así como la publicación de libros y sitios en Internet que ofrecen información respecto a los textos bíblicos. Una verdadera onda evangélica que usa citas bíblicas aisladas de su contexto está devastando la sociedad, a través de los medios de comunicación y del comercio.

Frente a tanta simplificación, el desafío de entusiasmar a las personas cristianas para que hagan estudios más profundos de los textos bíblicos, aparece cada vez mayor. Por eso, presentar la reseña de un Manual que ha llegado a su cuarta edición, nos muestra que todavía hay una búsqueda continua de un estudio más profundo de los textos bíblicos.

Uwe Wegner trabaja hace varios años como profesor de Nuevo Testamento en la Escuela Superior de Teología en São Leopoldo/RS. Este autor condensa en este libro su larga experiencia y conocimiento sobre las investigaciones del método histórico-crítico.

Wegner entiende como tarea de la exégesis "redescubrir el pasado bíblico de tal forma que lo que fue narrado en los textos se vuelva transparente y comprensible para nosotros que vivimos en otra época y en circunstancias y culturas diferentes" (p.12); escuchar la intención original del texto y "verificar en que sentido las opciones éticas y doctrinales pueden ser respaldadas, y por lo tanto, reafirmadas o deben ser revisadas y relativizadas" (p.13).

En su primer capítulo nos presenta una breve evaluación de los tres métodos que, según su opinión, son los más conocidos: el histórico-crítico, el fundamentalista y el estructuralista, explicando las razones que lo llevarán a incorporar en su manual sobre el método histórico-crítico, las propuestas del estructuralismo.

Después de esto nos presenta 12 capítulos donde nos va recordando los pasos para la elaboración de una exégesis aplicada a un texto del Nuevo Testamento.

1. La traducción, sus principios y criterios para la evaluación crítica de las versiones en portugués.
2. El capítulo sobre Crítica Textual ofrece una amplia visión sobre el camino recorrido hasta que el texto llegó a su estadio actual y nos enseña a descodificar los complejos aparatos críticos de gran parte de las ediciones del Nuevo Testamento griego.
3. Siguen las informaciones sobre el análisis literario;
4. De la redacción;
5. De las formas (este es el capítulo más extenso del libro). Sin duda uno de los temas que ha recibido una gran atención entre los investigadores europeos, desde los inicios del desarrollo del método histórico-crítico, porque presupone que este análisis es central para el descubrimiento de la intención original del texto;
6. De la historia de la transmisión del texto;
7. De la historicidad de los textos;
8. De la historia de las tradiciones;
9. Del contenido de la teología;
10. El desafío de una nueva traducción y de una actualización.
11. Como en la descripción de los pasos fue tomado como paradigma un texto de los evangelios, se dedica un capítulo a la exégesis de las cartas o epístolas.
12. Y por último una síntesis de los pasos exegéticos y sus respectivas tareas.

Todas las explicaciones correspondientes a cada paso son ejemplarizadas a través de su aplicación al texto del Evangelio según Marcos 2, 15-17.

Otros innumerables ejemplos son presentados pero, lamentablemente, la estructura adoptada en esta obra que implica colocar las notas bibliográficas al final del libro, vuelve incómoda su lectura. Para fines de estudio sería mucho más práctico si éstas estuvieran colocadas como pie de páginas.

El libro realmente cumple lo que promete en su título como manual, pues al final de cada capítulo presenta una amplia lista de bibliografía seleccionada respecto al asunto tratado. En esta cuarta edición se nota la actualización y nuevos elementos de estudio, como lo es el apéndice sobre sitios de investigación en Internet que ofrecen seriedad académica.

Regene Lamb
 regenelamb@hotmail.com

Bibliografía sobre nuevas tendencias y otros contextos

Samuel Almada

Presentamos a continuación una breve bibliografía a través de la cual tratamos de mostrar algunas de las tendencias actuales en los estudios bíblicos, dando cuenta no solo de lo que está sucediendo en América Latina, sino también y especialmente en otras partes del mundo, desde perspectivas alternativas a los discursos más clásicos y dominantes en la materia. Esto puede servir de estímulo para el diálogo entre diferentes tipos de aproximaciones al texto bíblico y los diferentes contextos de lectura, y también para una búsqueda de mayor compromiso en la causa de la justicia y solidaridad con otros movimientos y reivindicaciones.

La primera parte corresponde a algo de lo que se está haciendo en América Latina. Allí mencionamos algunas de las principales obras que tratan sobre el tema de los métodos exegéticos y la hermenéutica bíblica, y para mayor información y detalle sobre las mismas nos remitimos a la sección de Reseñas de libros realizadas en el presente número de RIBLA. Luego en la sección de Revistas recordamos los números de RIBLA que abordaron el tema de la exégesis y la hermenéutica, y el número especial de la Revista Alternativas. Como referencia adicional podemos agregar la revista *Estudios Bíblicos* (Petrópolis, Editora Vozes) y *Revista Bíblica* (Buenos Aires, Ed. San Benito). Un capítulo aparte merecería el repaso de la gran cantidad de comentarios e investigaciones que son el resultado de un largo camino recorrido en la exégesis bíblica latinoamericana, pero por motivos de espacio y para no ser injustos no mencionamos ninguno. Algo similar podríamos decir de la gran cantidad de material relacionado con la Lectura Popular de la Biblia, cuya mayor parte se produce de forma colectiva y tiene una gran importancia para la articulación con los movimientos sociales y el trabajo interdisciplinar.

Para tener una idea más clara sobre las nuevas tendencias y aproximaciones al texto bíblico que fueron desarrollándose en los últimos años podemos remitirnos al Índice de los números 1-50 de RIBLA, especialmente a la sección del Índice Temático. Allí, entre los principales temas abordados podemos destacar los planteos económicos y sociales, la perspectiva de género, ecología y tierra, hermenéutica indígena y negritud. Vea también la *Bibliografía Bíblica Latino-Americana/BBLA* www.metodista.br/biblica. Asimismo podemos recurrir a algunos números de RIBLA sobre aquellos temas específicos; por ejemplo sobre la crítica económica y social los números 5-6 (*Perdónanos nuestras deudas*) y 30 (*Economía y vida plena*); perspectiva de género los números 15 (*Por manos de mujer*), 25 (*¡Pero nosotras decimos!*), 37 (*El género en lo cotidiano*) y 41 (*Las mujeres y la violencia sexista*); tierra y ecología los números 21 (*Toda la creación gime...*), 24 (*Por una tierra sin lágrimas*) y 33 (*Jubileo*); hermenéutica indígena números 11 (*Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*), 12 (*Biblia: 500 años ¿Conquista o Inclusión?*) y 26 (*La Palabra se hizo india*); negritud número 19 (*Mundo negro y Lectura Bíblica*).

La última parte de la bibliografía y la más extensa corresponde a trabajos de y sobre exégesis bíblica actual que provienen de otros contextos, y con los cuales encontramos cierta afinidad para el diálogo desde el contexto latinoamericano. Esta parte está organizada en tres secciones: *Otros contextos*, *interculturalidad y globalización*, *lectura en clave de género*.

Desde América Latina

Sobre los métodos exegéticos y hermenéutica

CROATTO, José Severino, *Hermenéutica práctica - Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, Quito, Centro Bíblico Verbo Divino, 2002

- KRÜGER, René, CROATTO, José Severino y MÍGUEZ, Néstor, *Métodos exegéticos*, Buenos Aires, Publicaciones de EDUCAB-ISEDET, 1996
- LÓPEZ, Ediberto, *Para que comprendiesen las Escrituras - Introducción a los métodos exegéticos*, San Juan/Puerto Rico, Seminario Evangélico de Puerto Rico/Fundación Puerto Rico Evangélico, 2003
- WEGNER, Uwe, *Exegese do Novo Testamento - Manual de metodologia*, São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulus, 4ª edição, 2005, 414p.
- WIT, Hans de, *En la dispersión el texto es patria - Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002

Revistas

- "Lectura popular de la Biblia en América Latina - Una hermenéutica de la liberación", en *RIBLA*, vol.1, San José/Santiago, DEI/Rehue, 1988
- "La opción por los pobres como criterio de interpretación", en *RIBLA*, vol.3, San José/Santiago, DEI/Rehue, 1989
- "Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta de Filemón", en *RIBLA*, vol.28, San José/Quito, DEI/Recu, 1997
- "Nuevas hermenéuticas bíblicas", en *Revista Alternativas*, año 55, números 11-12, Managua, Ed. Lascasiana, 1998

Otros contextos

- DONALDSON, Laura y SUGIRTHARAJAH, R.S. (editores), *Postcolonialism and Scriptural Reading*, Atlanta, Scholars Press, 1996
- DUBE, Musa W. (editor), *Other Ways of Reading - African Women and the Bible*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001
- et al. (editores), *John and Postcolonialism - Travel, Space and Power*, London, Sheffield Academic Press, 2002
- GETUI, Mary et al. (editores), *Interpreting the Old Testament in Africa - Papers from the International Symposium on Africa and the Old Testament in Nairobi, October 1999*, New York, Lang, 2001
- GERSTENBERGER, Erhard S. et al. (editor), *Hermeneutik – sozialgeschichtlich -Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten*, Münster, LIT Verlag, 1999
- MBITI, John Samuel, *Bible and Theology in African Christianity*, Nairobi, Oxford University Press, 1986
- MOSALA, I. J., *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989
- ROWLAND, Chr. y CORNER, M., *Liberating Exegesis - The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, London, SPCK, 1990

- SEGOVIA, Fernando F., *Decolonizing Biblical Studies - A View from the Margins*, Maryknoll N.Y., Orbis Books, 2000
- *Interpreting Beyond Borders*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000
- y TOLBERT, Mary Ann (editores), *Reading from this Place - Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1995
- y — (editores), *Teaching the Bible - The Discourse and Politics of Biblical Pedagogy*, New York, 1998
- SUGIRTHARAJAH, R. S., *Postcolonial Theory and Biblical Studies*, Leiden, Brill, 2002
- *Voices from the Margin - Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1991
- (editor), *The Postcolonial Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998
- *The Bible and the Third World - Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001
- *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism - Contesting the Interpretations*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999
- WEST, Gerald O., *Biblical Hermeneutics of Liberation - Modes of Reading the Bible in the South African Context*, Pietermaritzburg, Cluster/Maryknoll, Orbis Books, 1995
- *Contextual Bible Study*, Pietermaritzburg, Cluster Publ., 1995
- y DUBE, Musa W. (editores), *The Bible in Africa*, Leiden, Brill, 2000

Interculturalidad y globalización

- AICHELE, George et al., *The Postmodern Bible - The Bible and Culture Collective*, New Haven / London, Yale University Press, 1995
- DE WIT, Hans et al. (editores), *Through the Eyes of Another - Intercultural Reading of the Bible*, Elkhart/Amsterdam, Institute of Mennonite Studies/Vrije Universiteit, 2004
- JONELEIT-OESCH, Silja y NEUBERT, M., *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular - Neuere Konzepte in Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., Otto Lembeck, 2002 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 72)
- KWOK, Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Maryknoll, Orbis Books, 1995
- OKURE, Teresa (editor), *To Cast Fire upon the Herat - Bible and Mission Collaborating in Today's Multicultural Global Context*, Pietermaritzburg/South Africa, Cluster, 2000
- PATTE, Daniel (editor), *Global Bible Commentary*, Nashville, Abingdon Press, 2004
- RÄISÄNEN, Heikki et al., *Reading the Bible in the Global Village: Helsinki*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000
- UKPONG, Justin S. et al. (editores), *Reading the Bible in the Global Village - Cape Town*, Leiden, Brill, 2002

WEST, Gerald O., *The Academy of the Poor - Towards a Dialogical Reading of the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999

— et al. (editores), *"Reading with" - An Exploration of the Interface between Critical and Ordinary Readings of the Bible - African Overtures*, Atlanta, Scholars Press, 1996

Lectura en clave de género

BIRD, Phyllis A. et al. (editoras), *Reading the Bible as Women - Perspectives from Africa, Asia, and Latin America*, Atlanta, Scholars Press, 1997

BRENNER, Atalya et al. (editoras), *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, London/Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, 2001

DUBE, Musa W., *Grant me Justice! HIV/AIDS and Gender Readings of the Bible*, Maryknoll, Orbis Books, 2005

— *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Chalice Press, 2000

KANYORO, Musimbi R. A., *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics - An African Perspective*, London, Continuum, 2002

KINUKAWA, Hisako, *Women and Jesus in Mark - A Japanese Feminist Perspective*, Maryknoll, Orbis Books, 1994

SCHABERG, Jane et al. (editoras), *On the Cutting Edge - The Study of Women in Biblical Worlds - Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, New York, Continuum, 2004

SCHOTTROFF, Luise y WACKER, Marie-Theres (editoras), *Kompendium feministischer Bibelauslegung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2ª edición, 1999

SCHOTTROFF, Luise, SCHROER, Silvia y WACKER, Marie-Theres, *Feminist Interpretation - The Bible in Women's Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1998

SCHROER, Silvia y BIETENHARD, Sophia (editoras), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2003 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement, 374)

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Bread Not Stone - The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1984

— *Wisdom Ways - Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll, Orbis Books, 2001

STONE, Ken (editor), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*
- 5-6. *Perdónanos nuestras deudas*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime...*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*
- 35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*
37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*
- 42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*
44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*
52. *Escritos.*
53. *Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Euménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
cbiblioecumenico@sinctis.com.ar
Telf. (54) 011-4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacú 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@sn1.comteco.entelnet.bo
Telf. (04) 281-371

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.raesa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Euménico Diego de
Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 N° 37-45
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57-1) 268 6664
Fax (57-1) 368 8109

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 33) 38 124 411
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: feet@cieets.org.ni

José Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima I
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

P. Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Agua Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail: magarcia@coqui.net

Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel.net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01449 3672

FOR USE IN LIBRARY ONLY
PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY

